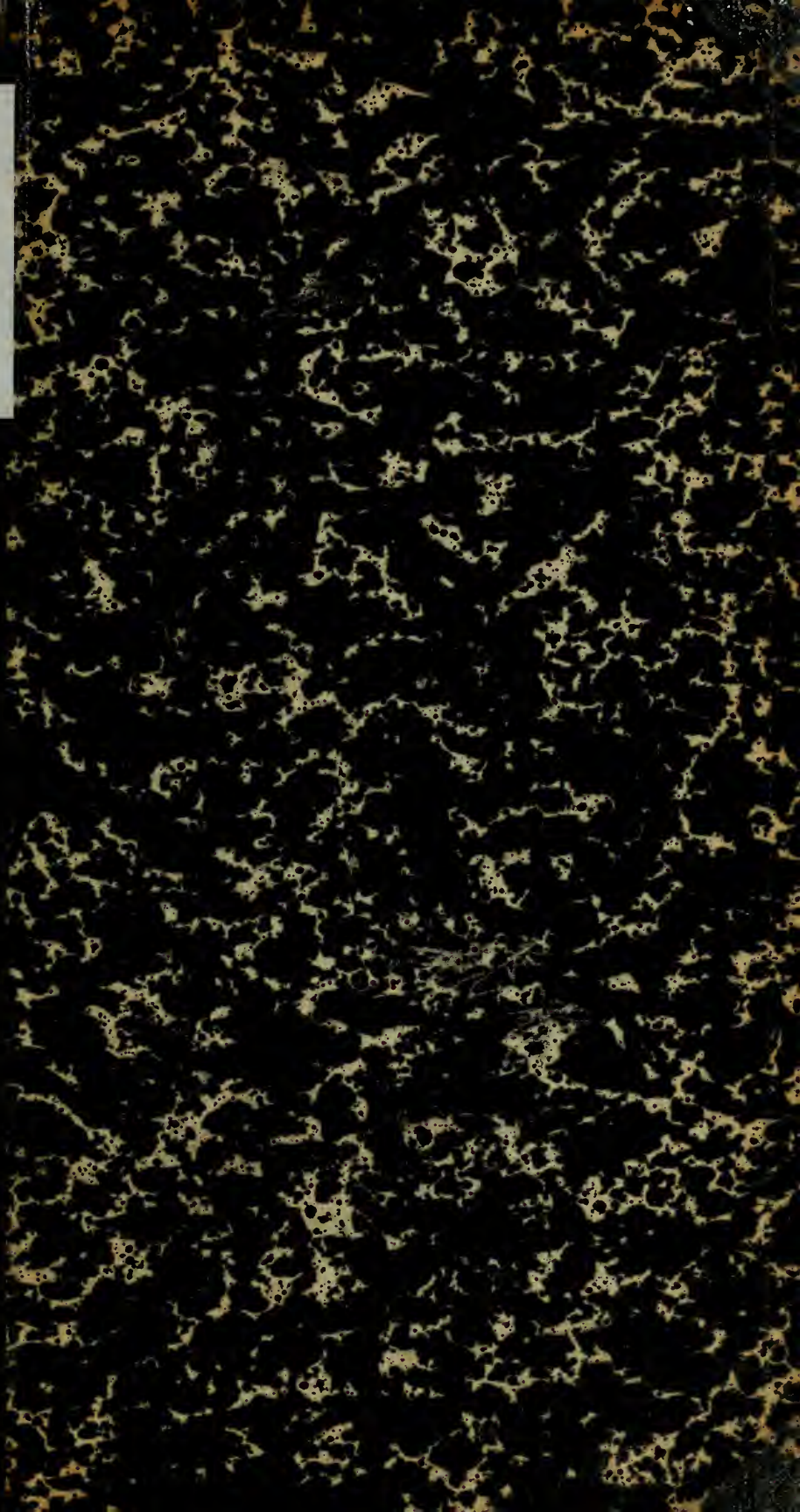
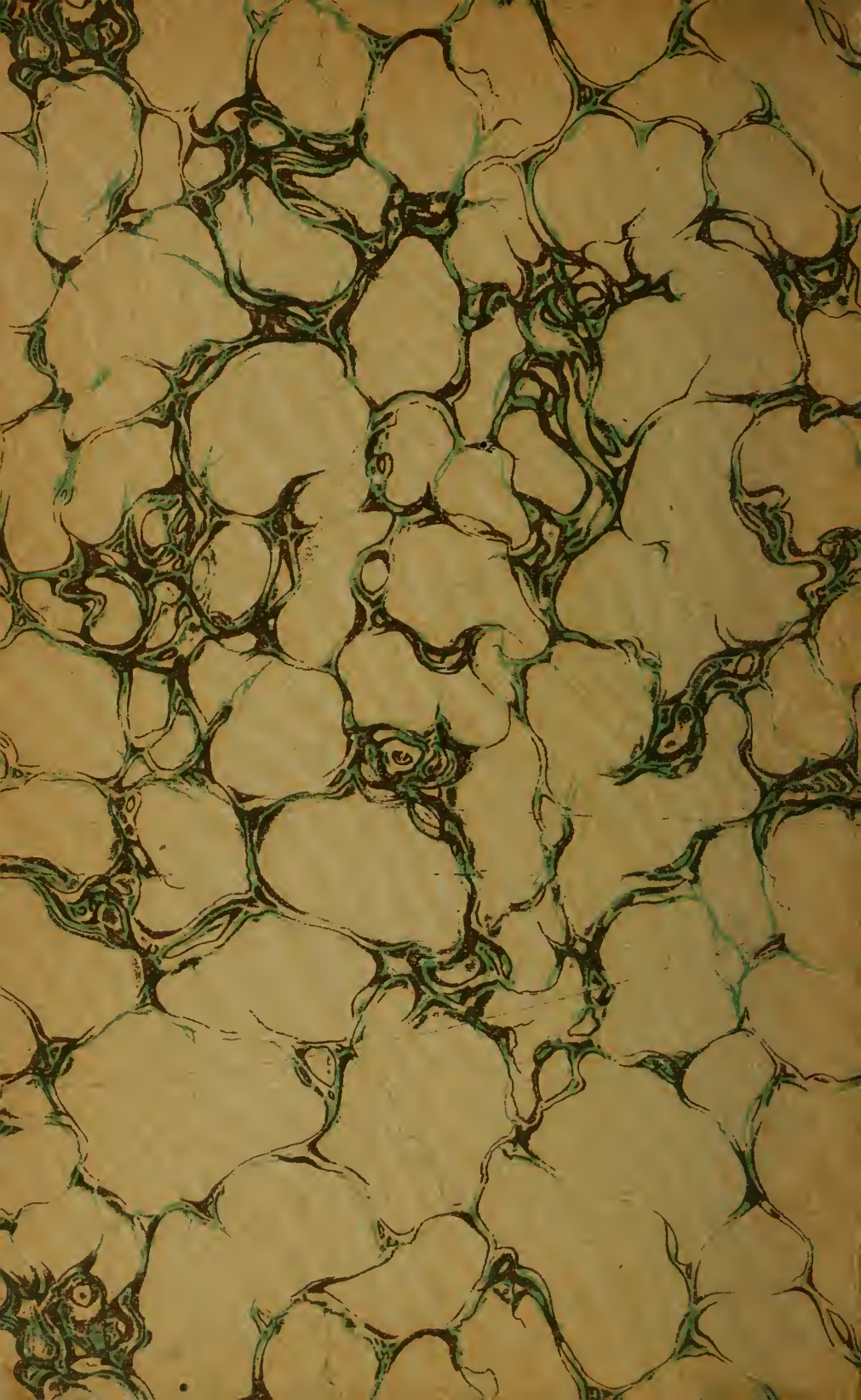


Does Not Circulate







BULLETIN THÉOLOGIQUE



APR - 8 1969

PARIS. — TYPOGRAPHIE DE CH. MEYRUEIS
rue Cujas, 13. — 1869

BULLETIN THÉOLOGIQUE

DEUXIÈME ÉTUDE

SUR LE TEXTE HÉBREU DE L'ANCIEN TESTAMENT

LE TEXTE AVANT ET PENDANT L'EXIL (*suite* ¹)

IV.

Le livre des Psaumes est, dans le champ de la littérature hébraïque, la partie où nous trouvons le plus à glaner pour l'histoire du texte avant la formation du canon. Cela tient, sans doute, à ce que les fragments composant cette précieuse anthologie lyrique furent, plus que toute autre portion des Ecritures, exposés à des dangers pouvant porter atteinte à l'intégrité de leur texte. En effet, ces pieuses poésies, particulièrement goûtées du peuple, circulèrent longtemps comme morceaux détachés, fréquemment recopiés ou simplement confiés à la mémoire des individus.

Nous n'avons point à nous occuper ici de la question assez complexe relative à la formation de notre recueil des Psaumes qui, dans sa forme actuelle, est postérieur à l'exil. Nous acceptons le livre tel que nous l'a transmis le peuple juif; mais en examinant le texte nous croyons y découvrir des traces d'altérations dont l'origine remonte à une époque antérieure à celle où le volume fut admis dans le canon.

L'école de Buxtorf a parfaitement compris tout ce qu'on pouvait conclure de l'état du texte des Psaumes contre sa théorie à l'endroit de la conservation et de l'intégrité du texte hébreu; aussi cette école a-t-elle déployé les plus grands efforts à défendre une position battue en brèche de toutes parts et qui serait

¹ Voir *Bulletin théologique*, novembre 1866, octobre 1867.

tombée depuis longtemps, si les assiégés ne s'étaient retranchés sur des hauteurs où nous ne saurions les atteindre : la sphère de la foi étant inaccessible à la science critique.

Les altérations qu'a subies le texte hébreu dans la période qui précède le retour de l'exil sont de deux sortes : il en est d'involontaires, qui sont de purs accidents communs à toute littérature ancienne manuscrite. Que des copistes aient commis certaines erreurs par inadvertance, par ignorance ou par suite de l'état matériel des manuscrits dont ils se servaient, il n'y a là rien qui doive nous étonner ; car pourquoi supposerait-on que la providence de Dieu se soit montrée plus soigneuse des manuscrits hébreux que des manuscrits grecs de la nouvelle alliance, où les variantes se comptent par milliers ?

Mais à côté de ces accidents involontaires et inévitables dont le texte hébreu de toutes les époques nous fournit tant d'exemples, s'en trouvent d'autres dont le caractère nous révèle l'intention et le but de ceux qui, avec une entière conscience de ce qu'ils faisaient, se sont permis des changements qui ont incontestablement altéré le texte primitif.

Je me hâte de dire que ce que j'entends n'a rien de commun avec la vieille et injuste accusation portée contre les Juifs d'avoir à dessein falsifié le texte de leurs livres sacrés. Il s'agit de quelque chose de beaucoup moins grave, accompli avec un sentiment religieux et une entière bonne foi, et qui ne ressemble en rien à ce qu'on appelle une falsification.

Je prends comme premier exemple le psaume XIX. Les sept premiers versets de cet hymne célèbre nous offrent l'un des plus beaux spécimens de poésie qu'on puisse citer. L'idée simple et grande, les images nobles et majestueuses, l'élégance de la forme, tout dans ce morceau nous révèle un vrai génie poétique et religieux. Mais qui n'a remarqué le contraste qui existe entre cette partie du psaume et les huit versets de la fin ? Ce brusque passage de l'admiration de la nature à celle de la loi a quelque chose d'insolite et qui étonne au premier abord. Si encore, partant d'un même vol, le poète nous enlevait de nouveau avec lui dans les hautes régions d'où, pour saisir un nouveau thème, il nous a fait descendre un instant ; mais non, il nous retient sur la terre, se dépouille de tous ses ornements, et, changeant de ton et de rythme, sans transition aucune, passe du genre lyrique le plus sublime à celui d'une poésie didactique et sentencieuse.

Sans doute il y a moyen de rattacher ces deux parties l'une à l'autre par une idée sous-entendue que bien des personnes trouvent juste et même très-édifiante ; car, dit-on, l'homme

pieux est naturellement conduit à louer Dieu et comme créateur et comme législateur ou auteur de la révélation écrite; soit, qu'on utilise cette idée dans l'enseignement pratique ou dans une lecture d'édification, je le veux bien; mais ce moyen de conciliation ne nous suffit plus dès que, avec un esprit indépendant, nous nous mettons à étudier le morceau au point de vue critique. Alors nous ne pouvons voir dans les parties principales de ce psaume que deux fragments composés à des époques et sous des impressions différentes; le premier, indubitablement par David, l'auteur du psaume VIII; le second, par un pieux Israélite pénétré des pensées qui remplissaient le cœur de l'auteur du psaume CXIX. La réunion de ces deux fragments est le fait ou du dernier écrivain, qui aura cru utile de joindre sa composition à celle de David, dont elle pouvait lui paraître le complément, ou bien des rédacteurs du livre des Psaumes. En tout cas, je ne puis voir ici qu'une addition faite par une seconde main au texte de David. Si l'on conteste la justesse de cette conclusion, je n'insiste pas; on peut en appeler à des exemples plus décisifs que celui-là à l'appui de notre thèse.

Qui peut lire les deux derniers versets du psaume LI sans être frappé du manque de connexité qui existe entre cette partie du morceau et celle qui précède? Nous avons ici un hymne dans lequel David déplore sa chute à l'occasion de Bathséba, et cette poignante effusion d'un cœur repentant se trouve brusquement interrompue par un vœu en faveur des murailles de Jérusalem en ruines et du rétablissement des sacrifices dans le temple. Au point de vue de l'art, ce dénouement inattendu nous choque, car il rompt l'unité dans l'ordonnance du morceau, et, au point de vue historique, c'est un anachronisme, car il rappelle un état de choses postérieur de plusieurs siècles à David. Il faut voir à l'œuvre l'école de Buxtorf sur ce passage pour se faire une idée de l'abondance de ses ressources pour se tirer de semblables difficultés. Les sens typiques, prophétiques, messianiques, tout est mis en réquisition pour prouver que ce psaume est bien intégralement de David. Il faudrait, d'après cela, être initié à des choses bien profondes, bien mystérieuses, avoir fait des expériences plus qu'ordinaires dans la vie religieuse pour arriver à saisir le véritable sens de la pensée du Psalmiste, car il ne s'agit de rien moins que de découvrir ici les murs spirituels de la mystique Sion, élevés par les sacrifices spirituels offerts par les cœurs des rachetés, etc., etc. (*Stier*). Mais il n'est pas donné à tout le monde de voir tant et de si belles choses dans ces deux versets, qui, pris simplement dans leur sens littéral, donnent à entendre qu'à l'époque où ils furent composés les murs de Jérusalem

étaient en ruines, puisque le poète exprime le désir que l'Eternel les relève pour que de nouveau l'on puisse offrir des sacrifices sur son autel. De là cette conclusion très-naturelle : si David est l'auteur des versets précédents, il n'a pu écrire ces deux derniers, qui doivent être une addition faite au temps de l'exil à ce psaume d'humiliation exprimant si bien ce que le peuple éprouvait lui-même sous le châtiment que lui avaient attiré ses péchés ; ou bien, si ces deux versets doivent être considérés comme parties intégrantes du morceau, le psaume entier, comme le pensent plusieurs exégètes, a été composé au temps de l'exil. C'est au lecteur à voir à laquelle de ces deux opinions il peut donner la préférence.

Le psaume CVIII n'est pas une composition faite d'un seul jet, car nous retrouvons ailleurs les deux fragments dont elle est formée. Les six premiers versets sont pris du psaume LVII, 8-12, et le reste du psaume LX, 7-14. Ces deux parties sont si peu homogènes, elles manquent tellement d'unité, qu'on ne s'explique pas comment elles peuvent se trouver réunies. Vouloir que ce soit l'auteur même de ces deux morceaux rapportés qui ait ainsi disposé cette nouvelle composition, c'est de parti pris refuser de raisonner et de céder aux preuves du contraire qui ressortent d'une étude attentive de notre psaume. Même en supposant ce qui n'est pas, bien s'en faut, que notre morceau fût parfait au point de vue de la disposition de ses parties, comment admettre qu'un homme comme David ait jamais eu l'idée de faire un nouveau chant à l'aide de fragments de ses anciens cantiques ? On ne trouverait d'un tel fait aucun exemple dans la littérature d'aucun peuple, et nous pouvons encore moins supposer un semblable procédé lorsqu'il s'agit du plus fécond et du plus grand poète de la littérature sacrée.

Par contre, il n'est pas rare de trouver, dans la littérature des Indous et dans celle des Arabes, de fréquents exemples d'hymnes composés de diverses pièces empruntées par un poète à un autre ; c'est aussi ce qui eut lieu chez les Hébreux, nous en trouvons des preuves non-seulement dans le livre des Psaumes, mais aussi dans les écrits des prophètes, qui sont incontestables. Qui ne reconnaît dans Esaïe II, 2-4, la parole de Michée IV, 1-3 ; dans Jérémie XLVIII, le sujet déjà traité par Esaïe XV, XVI ; dans Jérémie XLIX, 7-17, le thème de la prophétie d'Abdias, ou dans celle-ci une imitation de celle de Jérémie, puisqu'il paraît impossible de déterminer à laquelle des deux appartient la priorité ? Ce dernier exemple est des plus frappants, en ce qu'il nous montre avec quelle liberté un écrivain disposait de la pensée d'un autre, même jusqu'à lui donner la forme corres-

pendant à son propre tempérament. De pareilles licences se rencontrent encore bien plus fréquemment dans les livres historiques.

Mais notre psaume CVIII porte en lui-même assez de preuves évidentes, pour tout esprit non prévenu, qu'il ne saurait être, comme on le prétend, une *variation* faite par David de quelques-unes de ses compositions précédentes. Au point de vue de l'art, bien loin de présenter ces qualités qu'on est en droit d'attendre d'un travail de révision, sa rédaction nous paraît de beaucoup inférieure à celle de l'auteur des deux psaumes mis à contribution pour former celui-ci.

Ce n'est pas en revisant sa première composition qu'un poète comme David eût supprimé cette répétition si bien dans le génie de la langue et d'un si bel effet dans l'usage liturgique :

Nocon libi. Elohim, nacon libi

Mon cœur est ferme, ô Dieu, mon cœur est ferme,

Je veux chanter et je veux psalmodier. (Ps. LVII, 8.)

pour mettre à la place une phrase froide et traînante comme celle-ci :

Mon cœur est ferme, ô Dieu !

Je veux chanter et je veux psalmodier, ma gloire aussi, *afkebodi*.
(Ps. CVIII, 1.)

La strophe suivante est des plus gracieuses dans le psaume LVII, 8 :

Réveille-toi, ma gloire — *ourah kebodi*, réveille-toi, mon luth, ma harpe,
Je veux précéder l'aurore.

D'après le psaume LVII, 8, c'est à la deuxième strophe qu'appartient le mot *kebodi*, *ma gloire*, précédé de cet impératif *ourah*, *réveille-toi*, par lequel le poète s'exhorte à la louange. Placé comme il l'est (Ps. CVIII, 2), à la fin de la première strophe et construit avec *af*, *aussi*, *kebodi* devient un nouveau sujet qui rend la phrase languissante et appauvrit la strophe suivante à laquelle il appartient régulièrement.

Quand, au verset 4, l'auteur du psaume CVIII s'écrie :

Ton amour s'élève *au-dessus* des cieux,
et ta fidélité *jusqu'*aux nues.

au point de vue de la justesse du parallélisme, il y a quelque chose à dire, et très-certainement il n'a pu venir à l'idée de David de corriger ainsi sa pensée primitive si justement exprimée, Ps. LVII, 10 :

Car ton amour s'élève *jusqu'aux* cieux,
et ta fidélité *jusqu'aux* nues.

Nous abrégeons cet examen de détails que nous recommandons à quiconque est à même de comparer les textes, persuadé que ce travail fait avec un esprit libre de tout système préconçu doit avoir pour résultat de démontrer jusqu'à l'évidence que ce psaume CVIII n'est point de David, mais est une œuvre de seconde main, composée de fragments empruntés à des psaumes connus, dans un temps et pour des circonstances que nous ignorons. On en peut dire autant du psaume LIII qui est la répétition du psaume XIV; du psaume LXX qui est un fragment détaché du psaume XL, 14-18.

Si l'existence de semblables compositions peut nous étonner au premier abord, il n'en est plus de même lorsque cessant de voir les choses à travers nos préjugés nous parvenons à nous les représenter sous leur véritable aspect. Nous découvrons alors que si le génie poétique hébreu surpassa celui de tous les peuples de l'antiquité dans l'art de reproduire les sentiments, il ne se maintint pourtant pas constamment à la même hauteur; que lui aussi traversa des phases diverses, et qu'après avoir atteint les sphères les plus élevées, il descendit, même assez rapidement, et vint s'abattre autour du temple qu'il ne quitta plus, et que là, cherchant à s'inspirer de nouveau, il consuma les restes de sa vigueur dans des efforts répétés pour recouvrer l'éclat du premier âge.

Mais c'est dans une étude du livre des Psaumes au point de vue littéraire que le développement de cette idée trouverait sa place. Après avoir considéré les perfections incomparables qui caractérisent les morceaux primitifs, il nous serait facile de constater, dans des fragments d'une époque postérieure, les signes avant-coureurs d'une décadence qui s'avance à grands pas, dont les étapes sont marquées par des productions toujours religieuses, sans doute, mais de plus en plus dénuées d'originalité et dont les auteurs, en se succédant, finissent par arriver à ce genre de littérature qui est le terme de toute vie poétique, et qu'on pourrait appeler le *centon* hébreu, le psaume formé de fragments empruntés à d'anciennes compositions. Le psaume CVIII nous est un exemple remarquable de ce genre.

V.

Les morceaux répétés nous fournissent encore l'occasion de faire une remarque qui a bien son importance pour l'histoire du

texte hébreu : je veux parler de la substitution du nom de Dieu, *Elohim*, au nom de *Jéhovah*, toutes les fois que celui-ci se rencontre dans l'exemplaire primordial. Prenons un exemple. En comparant le psaume XIV avec le LIII, qui en est la répétition, on peut voir que partout le nom de *Jéhovah* du psaume XIV est remplacé par celui d'*Elohim* dans le psaume LIII. Cette variante est évidemment intentionnelle ; toutefois, elle n'a nullement pour effet de modifier en quoi que ce soit l'idée contenue dans le nom correspondant, psaume XIV ; chercher à prouver le contraire, comme l'ont tenté certains commentateurs, c'est dépenser de l'esprit en pure perte. Il est vrai que les noms *Jéhovah* et *Elohim* rappellent des idées qu'il importe parfois de ne pas confondre ; en pareil cas, il est habituellement facile de découvrir la raison pour laquelle cette distinction doit être observée ; mais dans celui qui nous occupe, nous n'avons point à user d'une semblable précaution, puisque, à quelques mots près, l'un des morceaux n'est que la répétition de l'autre. Dire que cette substitution de nom dans le psaume répété est l'œuvre de l'auteur même du psaume XIV, c'est avancer ce qu'on ne saurait prouver et bien gratuitement faire tort au caractère d'un écrivain sacré, car si David, par exemple, voulant nous donner un nouveau cantique, s'était borné à remplacer, dans un de ses anciens, un nom par son équivalent, il nous donnerait une assez pauvre idée de son inspiration comme poète.

Autour de ce fait, dont l'importance ne peut échapper à aucun esprit critique, s'accumulent depuis longtemps de nombreuses hypothèses ; mais ce n'est qu'en le considérant dans ses rapports avec le fait général de l'usage de ces deux noms de Dieu dans le livre des Psaumes, que nous pouvons en trouver une explication satisfaisante.

Il est impossible de lire les Psaumes au point de vue critique, sans être frappé de l'usage qui y est fait des noms *Jéhovah* et *Elohim*. L'emploi, sinon exclusif, du moins prédominant, de l'un ou de l'autre de ces noms dans les diverses parties qui composent le recueil, laisse voir une intention raisonnée chez l'écrivain, quel qu'il soit. C'est ainsi qu'on ne saurait nier que les auteurs ou les rédacteurs du premier livre, Psaumes I-XLI, ne montrent leur préférence pour le nom *Jéhovah*, qui s'y trouve deux cent soixante-douze fois contre quinze fois celui d'*Elohim*. La même observation s'applique aux deux derniers livres du recueil, Psaumes XC-CL, où sur trois cent trente-neuf fois que se comptent ces deux noms de Dieu, celui d'*Elohim* ne s'y rencontre que sept fois.

En classant les psaumes de ces trois livres d'après celui des

noms de Dieu qui y est le plus fréquemment employé, nous pouvons dire que nous avons ici un groupe essentiellement *jéhoviste*.

Les auteurs ou les rédacteurs du second livre, Psaumes XLII-LXXII, sont évidemment dans un autre courant; leur préférence est pour le nom Elohim, qu'ils emploient cent soixante-quatre fois contre trente fois celui de Jéhovah, ce qui fait de ce second livre un groupe *élohiste*. Le troisième livre présente ceci de particulier, que les deux noms s'y trouvent un nombre égal de fois ou à peu près : Jéhovah quarante-quatre fois, Elohim quarante-trois; c'est donc un groupe mixte.

De nombreuses tentatives ont été faites pour expliquer cet état de choses qui n'a rien d'accidentel, mais où plutôt, comme je viens de le dire, se révèle une intention raisonnée de la part des auteurs. De toutes ces tentatives celles de l'école de Buxtorf sont les moins heureuses, depuis celle de Delitzsch, entre les modernes, qui, dans cette distinction marquée dans l'emploi de ces deux noms, veut trouver une imitation de ce qui se voit à cet égard dans le Pentateuque¹, jusqu'à celle encore plus arbitraire de Keil, qui croit y découvrir l'intention, de la part de l'écrivain, de réagir contre l'influence que, par leurs idées sur les divinités locales, les peuples païens environnants pouvaient exercer sur le peuple de l'alliance, qui, par là, était exposé à considérer Jéhovah, le Dieu d'Israël, comme un Dieu national et limité².

Nous laissons au lecteur le soin d'apprécier la valeur de ces hypothèses. Quant à nous, nous ne pouvons nous y arrêter, car ce sont des données scientifiques que nous cherchons et non des impressions personnelles.

En lisant attentivement les Psaumes nous arrivons à cette première conclusion que les noms de Dieu, *Jéhovah* et *Elohim*, n'y sont pas employés indistinctement, mais que chaque livre du recueil se fait remarquer par l'usage prédominant de l'un ou de l'autre de ces noms; cela est incontestable. Nous remarquons de plus, en consultant les titres des psaumes, que les auteurs *jéhovistes* du premier livre deviennent tout à coup *élohistes* dans le second, ou bien encore que les enfants de Coré, qui, dans le second livre, se montrent presque exclusivement élohistes³, laissent voir leur préférence pour le nom Jéhovah dans le troisième⁴.

¹ *Symbolæ ad Psalmos illustrandos isagogicæ*, p. 29.

² *Eintl.* S. 345. Voir cette thèse développée au long dans Hævernick, *Eintl.* 3^{er} Th., S. 276-278.

³ Ps. XLII-XLIX, huit fois Jéhovah, cinquante-cinq fois Elohim ou El.

⁴ Ps. LXXXIV, LXXXV, LXXXVII, LXXXVIII, Elohim dix fois, Jéhovah dix-sept.

S'il était démontré, ou s'il était seulement possible de supposer, que les auteurs des morceaux qui portent leur nom aient eu, en écrivant, l'intention de nous donner deux séries de compositions, dont l'une se distinguerait par une préférence marquée pour le nom *Jéhovah* et l'autre pour celui d'*Elohim*, nous dirions alors que c'est en tenant compte de cette intention que ceux qui se sont chargés de classer les psaumes les ont disposés dans l'ordre où nous les trouvons présentement. Mais cela encore est une hypothèse sans aucun fondement et qui laisse subsister en entier des difficultés comme celle-ci, par exemple : le psaume XIV est jéhoviste, mais le LIII^e, qui en est la répétition, est élohiste ; puisque, comme nous l'avons vu, il est impossible d'admettre que David, l'auteur du psaume XIV, soit aussi l'auteur de l'autre recension, à qui donc doit être attribuée la substitution dans celle-ci du nom *Elohim* à celui de *Jéhovah* dans le psaume XIV ? Quant à nous, nous ne voyons pas d'autre moyen d'expliquer cette variante que par l'intention personnelle du rédacteur du second livre qui, nous l'avons vu, montre sa préférence pour l'emploi du nom *Elohim*, et cela souvent au détriment de certaines beautés littéraires ou même de l'idée religieuse rappelée par l'autre nom. C'est ainsi que psaume L, 7, nous avons une tournure qui, au point de vue de l'art, est faible, et qui, pour l'idée, n'exprime pas celle du texte cité dans ce verset. Dans ces mots : *Elohim Elohêka anoki, je suis Dieu, ton Dieu*, le Psalmiste a évidemment voulu rappeler Exode XX, 2 : *Anoki Jéhovah Elohêka, je suis l'Eternel ton Dieu*. On s'attendrait à retrouver ici la fidèle reproduction d'un texte aussi sacré que l'était à tout Israélite pieux celui de la loi du Sinaï ; mais le rédacteur a cru encore mieux faire en le modifiant comme il l'a fait ; de même que psaume LXVIII, 2, qui est une citation de Nombres X, 35, rien ne convient mieux à l'idée que veut rappeler ce dernier texte que le nom de *Jéhovah* qui s'y trouve ; mais dans le psaume, où pourtant se révèle la même intention, le terme *Jéhovah* est remplacé par celui d'*Elohim*, qui nous donne une idée toute différente.

Mais c'est surtout dans les psaumes répétés que se trouvent les preuves les plus convaincantes d'un remaniement du texte par une seconde main. Ici, dans un fait qui se reproduit constamment, — la substitution d'*Elohim* à *Jéhovah*, — l'intention est évidente, et comme il est impossible d'attribuer cette intention aux auteurs mêmes des psaumes, le rédacteur du livre où le fait se constate reste seul responsable d'un pareil changement, motivé, sans doute, par le scrupule qui commence à naître à cette époque sur la prononciation du mot qui rap-

pelait le grand nom du Dieu d'Israël, Jéhovah ou *Jahvéh*, auquel certains scribes ou docteurs aimaient à substituer celui moins mystérieux d'Elohim. Ce scrupule, partagé au commencement par un petit nombre d'individus, devint toujours plus général et finit même par revêtir l'autorité d'un dogme, sous l'influence duquel s'est perdue la véritable prononciation du nom tétragrammatique de Dieu, les Massorèthes, par un *Keri* perpétuel, ayant appliqué aux consonnes de ce nom les voyelles du nom *Adonäï*.

Bornons-nous à ces exemples, car, tous du même genre, ceux que nous pourrions encore citer ne nous fourniraient aucun argument nouveau. Toutefois, au nombre des morceaux répétés, il en est un qui se distingue de ceux que nous venons de voir par certains traits que nous voulons faire remarquer.

La première partie du livre du prophète Esaïe se termine par un appendice historique, chapitres XXXVI-XXXIX, relatant quelques faits mémorables de la vie du roi Ezéchias dans la quatorzième année de son règne. Nous trouvons déjà ce fragment d'histoire dans le second livre des Rois, chapitres XVIII, 13 à XX, 19. Ces deux morceaux sont tellement semblables, qu'on ne peut faire à leur égard que ces deux suppositions : ou l'un n'est que la copie de l'autre, ou les deux proviennent d'une source commune indépendante dont chaque écrivain a librement fait usage, car les deux narrations présentent aussi certaines divergences. Pour abrégér, disons que c'est cette dernière supposition qui est de beaucoup la plus probable ; c'est elle qui dans les diverses écoles réunit le plus grand nombre de suffrages. Nous avons donc ici une double composition faite d'après un document original qui n'existe plus. Ce document, à n'en point douter, faisait partie de la grande chronique des rois de Juda et d'Israël, qui a fourni, pour la période de la royauté, les éléments dont se compose l'histoire nationale des Hébreux. Là, comme nous l'apprenons par 2 Chron. XXXII, 32, se trouvait une histoire complète d'Ezéchias, rédigée par le prophète Esaïe, et c'est cette histoire qui doit être la source commune de nos deux recensions. En comparant les textes, on arrive facilement à se convaincre que celui du livre des Rois, plus simple, plus naturel et aussi plus complet, est, des deux, celui qui se rapproche le plus de l'original. La narration du livre d'Esaïe porte d'ailleurs des traces évidentes d'une rédaction plus récente. Sa perfection littéraire laisse voir un remaniement du texte et un travail de réflexion de la part du rédacteur. Nous avons ici un récit abrégé à dessein, où tous les détails d'un intérêt secondaire sont soigneusement omis, de même que les mots d'une interpré-

tation difficile¹. L'ancienne orthographe est généralement remplacée par une plus moderne², et les difficultés que présente le texte du livre des Rois sont souvent aplanies, soit par des formes verbales plus simples, soit par des mots plus intelligibles³.

On sait de quel secours est pour la critique cherchant à déterminer approximativement l'âge d'un morceau, la manière dont les mots sont orthographiés. Il est incontestable que la *scriptio* défective est un signe d'antiquité, de même que la *scriptio* pleine, surtout habituelle, est l'indice d'une composition relativement moderne. On comprend l'importance de cette remarque dans le cas qui nous occupe; car lorsque dans quinze passages parallèles nous trouvons autant de fois la *scriptio* défective du livre des Rois remplacée par la *scriptio* pleine dans la recension du livre d'Esaïe, ce fait nous paraît être une très-forte présomption en faveur de l'idée que la recension du livre des Rois représente plus exactement que l'autre le texte primitif; et comme, à d'autres égards, c'est elle aussi qui reproduit en plus grand nombre les traits qui caractérisent l'ancienne littérature des Hébreux, nous nous croyons autorisés à considérer la rédaction de notre morceau dans le livre d'Esaïe comme étant postérieure à celle du livre des Rois.

S'il était possible d'admettre qu'Esaïe fût le rédacteur du livre qui porte son nom et, comme le dit Keil⁴, que lui-même dans les derniers temps de sa vie eût mis en ordre ses prophéties, à part peut-être la question d'orthographe, tout s'expliquerait naturellement; car le prophète pouvait utiliser la biographie d'Ezéchias écrite par lui-même. Mais rien n'est moins probable. Il n'existe aucune preuve à l'appui de l'idée qu'Esaïe ait lui-même rédigé le livre de ses prophéties tel que nous le possé-

¹ La leçon 2 Rois XVIII, 29, *miado, de sa main*, est inexplicable, aussi le rédacteur d'Esaïe XXXVI, 14, l'a-t-il omise. — 2 Rois XIX, 24, *maïm zarim, des eaux étrangères*, est assez obscur; la rédaction Esaïe XXXVII, 25, fait disparaître la difficulté en supprimant *zarim*. — 2 Rois XX, 4, la leçon *haïr, la ville*, est évidemment fautive, il faut lire *hhazer, la cour*; le rédacteur d'Esaïe supprime le mot et du même coup toute difficulté.

² 2 Rois XIX, 23, *kitzoh, sa pointe, son sommet*, forme antique remplacée, Esaïe XXXVII, 24, par celle plus généralement employée *kitzo*. Même verset, *mibehhor, fond, partie reculée*, forme plus rare et plus ancienne que *mibehhar*, Esaïe XXXVII, 24.

³ 2 Rois XIX, 16, *schelahho, qui l'a envoyé*, le suffix se rapporte à *debarim* qui précède, *les paroles, le discours*, ce n'est pas clair; aussi le rédacteur d'Esaïe nous donne-t-il une forme plus simple et plus facile à comprendre dans le mot *schalahh, qu'il a envoyé*, XXXVII, 17. — 2 Rois XIX, 23, le *ketib* présente les consonnes BRKB, les Massorèthes ont ponctué *beroch* et le *keri*, sur l'autorité du texte d'Esaïe sans doute à *berob*, XXXVII, 24, avec *la multitude*, leçon plus facile, mais qui n'est peut-être pas la meilleure. — Esaïe XXXVI, 2, *milakisch Jerouschalâïma el mélek*, quelle élégance comparée à la construction du livre des Rois XVIII, 17: *Min Lokisch el hamelek Jerouschalâïm*. Par contre, le rédacteur d'Esaïe s'est trompé si, XXXVI, 5, il a réellement écrit *amarthi, je dis*, car la leçon 2 Rois XVIII, 20, *amartha, tu dis*, est seule acceptable.

⁴ *Eintl.*, § 70, note 2.

dons, tandis qu'on en peut alléguer beaucoup qui la combattent fortement. Nous n'avons pas à entrer dans cette discussion, néanmoins nous ne pouvons nous empêcher de dire que la place assignée au livre d'Esaïe dans le canon tel que l'admet le Talmud¹, montre que la première idée des docteurs juifs était que ce livre n'avait été recueilli qu'après la captivité.

En effet, si avant ce temps l'existence d'un recueil aussi important, et surtout mis en ordre par le prophète lui-même, avait été connue, on n'eût jamais commis l'anachronisme de placer dans le canon Esaïe après Jérémie et Ezéchiel; c'est ce que comprirent plus tard les Massorèthes lorsque, dans leur nouvelle division du canon, ils placèrent Esaïe, suivant l'ordre des temps, en tête des grands prophètes, comme nous le trouvons aujourd'hui dans notre texte imprimé. Cette disposition est plus rationnelle, il est vrai, mais, au point de vue de l'histoire du canon, elle est moins exacte d'après les Talmudistes, dont l'opinion est encore représentée par les manuscrits de France et d'Allemagne.

S'il était vrai, comme on nous le dit, que dans les derniers jours de sa vie le prophète ait entrepris de mettre en ordre ses nombreux oracles, peut-on croire qu'il les eût ainsi disposés? Pour ne parler que de la première partie du livre, c'est une œuvre rédigée sans plan aucun et dont les fragments sont généralement mal coordonnés. En tout cas, comment admettre qu'Esaïe ait écrit le chapitre XXXVII de son livre qui nous parle de la mort de Sanchérib, arrivée en 696, puisque, même en supposant que le prophète ait vécu, — ce qui n'est pas du tout prouvé, — jusqu'au temps de Manassé, il serait mort vers 698 avant Christ? En présence de cet argument, Keil se borne à dire que cette date de la mort de Sanchérib n'est pas historiquement certaine; mais cette assertion n'est pas une réponse à une objection aussi grave faite à l'école de Buxtorf par des critiques et des exégètes de la plus haute autorité scientifique.

Le fragment historique (Esaïe XXXVI-XXXIX) doit être considéré comme un appendice du recueil désigné habituellement par le titre de première partie du livre d'Esaïe. C'est un extrait librement fait de la chronique des rois de Juda et d'Israël, à l'époque où furent rassemblées les prophéties d'Esaïe en vue de la formation du canon, c'est-à-dire après la captivité.

Le but que s'est proposé le rédacteur de ce fragment paraît avoir été de communiquer des détails sur la vie du prophète, ainsi que quelques déclarations prophétiques inséparables de

¹ *Tract. Baba bathra*, fol. 14, b.

l'encadrement historique dans lequel elles nous sont transmises.

Le livre de Jérémie nous fournit un exemple analogue dans le LII^e chapitre emprunté presque littéralement à 2 Rois XXIV, 18-20 et XXV. Nous avons ici une addition faite de seconde main et postérieurement à la conclusion du livre des prophéties, ce dont nous sommes avertis par ces mots qui terminent le recueil, chapitre LI, 64 : *Jusqu'ici sont les paroles de Jérémie* ; suit l'appendice qui a pour but de nous faire connaître la catastrophe de Jérusalem et la transportation à Babylone du peuple du royaume de Juda ; section purement historique empruntée au deuxième livre des Rois, qui fut rédigé dans les derniers temps de l'exil.

Le cantique d'Ezéchias, qui ne se trouve que dans la recension d'Esaië, doit provenir d'une autre source que celle à laquelle a puisé l'historien du livre des Rois, car si ce beau morceau eût existé dans les chroniques des Rois de Juda, il est plus que probable qu'il l'eût inséré dans son récit. Ce chant s'est-il conservé dans un recueil de poésie ou circulait-il comme morceau détaché ? Nous n'en savons rien ; nous constatons seulement qu'il a été estimé digne d'être admis dans le canon. Mais là même il n'a pu échapper entièrement à toute espèce d'accident, comme on peut s'en convaincre en comparant Esaië XXVIII, 21, 22 avec 2 Rois XX, 5-8. Placés comme ils le sont présentement dans la rédaction d'Esaië, ces versets n'ont pas de sens, et il est impossible d'admettre qu'un homme intelligent ait eu l'idée d'ajouter un pareil *post-scriptum* au cantique d'Ezéchias.

La recension du livre des Rois suffit d'ailleurs pour nous montrer que nous avons ici une addition faite après coup.

VI.

Nous ne voulons pas anticiper davantage sur la seconde partie de notre travail, et nous terminons celle-ci en résumant rapidement les points principaux de la discussion et en constatant quelques-uns des résultats qu'on en peut tirer pour l'intelligence de l'histoire du texte avant et pendant l'exil.

La thèse qui est l'objet de cette discussion peut se formuler ainsi : Le texte hébreu des livres sacrés a été conservé intact, préservé de toute espèce d'altération, depuis l'origine de ces livres jusqu'au moment où ils furent admis dans le canon. Au dix-septième siècle, date de sa naissance, cette thèse avait un sens d'une portée bien plus grande que celle qu'on lui assigne généralement de nos jours. Alors, en effet, on entendait par

conservation du texte non-seulement l'absence d'altération des idées de l'écrivain sacré, mais encore l'intégrité de notre texte dans sa forme actuelle, *tum quoad consonas, tum quoad vocalia, sive puncta ipsa, sive punctorum saltem potestatem, et tum quoad res, tum quoad verba* θεόπνευστος¹... Battue sur ce terrain, l'école de Buxtorf accepte sa défaite, mais en même temps se montre d'autant plus ardente à défendre la thèse dans les termes généraux où nous venons de la formuler.

Cette thèse, qui n'est soutenable pour aucune époque de l'histoire du texte, appliquée à la période qui précède le retour de l'exil est un anachronisme, car dans ces temps nous ne découvrons pas trace de l'existence d'un recueil canonique ni même d'une activité quelconque ayant pour but la formation d'un canon. Le seul livre dont il soit parlé comme ayant un caractère sacré est celui de la *Thorah*. Mais ce livre, de quels soins l'a-t-on entouré pour en assurer la conservation et préserver son texte de toute altération? On est vraiment peiné en voyant comment des hommes pieux et instruits se laissent à cet égard entraîner par leur imagination faussée par la puissance du préjugé. « On sait, nous dit-on, ce qu'étaient, chez les Juifs, ces Massorèthes ou docteurs de la tradition, dont toute la profession consistait à transcrire les Ecritures; on connaît jusqu'où ces savants minutieux portaient le respect de la lettre; et quand on lit les règles de leur travail, on comprend l'usage que la providence du Seigneur, qui avait confié ses oracles au peuple des Juifs, a su faire de leur révérence, de leur rigueur et même de leur superstition². » Ce que je comprends encore mieux, c'est la pieuse indignation que ressentit le savant Néander en lisant de pareilles choses : « Ah! s'écria-t-il, que ce livre va faire de mal à l'Eglise! » et il ne s'est pas trompé; car ce livre, manuel de l'orthodoxie protestante, est l'arsenal spirituel où les bonnes âmes vont puiser la science critique qu'elles opposent avec tant d'assurance, une version d'Osterwald à la main, à ceux qui, sur ces questions, ne pensent pas comme elles, affirmant sur l'autorité d'un nom vénéré des choses inexactes qu'elles ne peuvent comprendre et encore moins discuter.

Laissons les Massorèthes à la place que leur assigne l'histoire. nous les trouverons en leur temps, environ deux mille ans après la mort de Josué, c'est-à-dire au sixième siècle de l'ère chrétienne.

Notre résumé de l'histoire de la *Thorah*, depuis la fin de Josué

¹ *Formula Consensus helvetica*, can. 2.

² Gaussea, *Théopneustie*, p. 80, 1^{re} éd.

à celle du royaume de Juda, est extrait du récit biblique de cette période de près de neuf cents ans. Certes, si au lieu de la *Thorah* il s'agissait de tout autre manuscrit en dehors du peuple hébreu, personne, d'après ce que nous avons vu, n'oserait affirmer qu'à travers tant de dangers ce manuscrit ait pu échapper entièrement à toute espèce d'altération. Aussi n'est-il possible d'assurer au texte de la *Thorah* le privilège d'une parfaite intégrité qu'en supposant en sa faveur une intervention surnaturelle le préservant constamment de toute détérioration, de toute falsification ou même de toute erreur involontaire. C'est la thèse que soutient avec vigueur l'école de Buxtorf. J'ai dit que cette thèse n'était que l'exagération d'une vérité que nous aussi, qui croyons à la révélation de Dieu dans l'Ancien Testament, affirmons avec non moins d'énergie; si nous ne pouvons le faire dans les mêmes termes que nos opposants, c'est uniquement parce que les faits nous paraissent contredire leur théorie. Ces faits nous les trouvons en particulier dans les *morceaux répétés*, qui, étudiés avec un esprit libre de système préconçu, nous montrent par de nombreuses variantes que leur texte ne s'est point conservé dans une intégrité parfaite, de même que les exemples de *morceaux composés* nous laissent voir combien librement on en usait avec le texte avant l'époque de la formation du canon.

De ces faits particuliers, nous nous croyons autorisés à conclure par rapport à l'ensemble de la littérature hébraïque de cette époque, que dans aucune de ses parties elle n'a pu échapper entièrement aux causes d'altération communes à toute littérature manuscrite dans l'antiquité. A l'appui de cette assertion je pourrais citer de nombreux exemples, car en comparant entre eux les faits, les généalogies ou les noms répétés, même dans le même livre, nous trouvons le plus souvent, si ce n'est toujours, l'occasion de constater ces sortes d'accidents.

D'après 1 Sam. XVIII, 19, Mérah, fille de Saül, devait être donnée pour femme à David, mais on la donna à Hadriel, et David reçut Mical; 2 Sam. XXI, 8, le copiste ayant confondu Mical, femme de David, avec Mérah, femme d'Hadriel, il est question des cinq fils de Mical, fille de Saül, qu'elle avait enfantés à Hadriel. Le narrateur voulant nous faire connaître la famille de Saül, 1 Sam. XIV, 49, nous dit que ses fils étaient : Jonathan, Jisqui et Malkisquah, mais dans une seconde énumération, XXXI, 2, le nom de Jisqui est remplacé par celui d'Abinadab. Je supprime bien d'autres exemples, ne voulant pas rentrer dans la discussion; j'en trouve dans tous les livres contenant des faits ou des noms répétés, et je n'ai pour le moment en vue que cette por-

tion de la littérature hébraïque appartenant à la période qui précède le retour de l'exil.

En présence de cet état de choses nous n'irons pas, avec saint Augustin, jusqu'à recommander à ceux qui veulent étudier l'Écriture, de s'appliquer avant tout à en corriger le texte¹; car ce procédé arbitraire, assez en usage de son temps, paraît-il, est par trop gros de dangers; nous possédons un texte qui dans sa forme actuelle remonte à une époque antérieure à celle des Talmudistes, et le plus souvent nous manquons d'un *criterium* certain pour prononcer sur ce que nous considérons comme des fautes, et surtout pour les corriger. Dans le plus grand nombre des cas, nous ne pouvons nous permettre que des conjectures plus ou moins probables que chacun est toujours libre d'admettre ou de rejeter. Mais considérant avec impartialité la nature des accidents qui, à travers les siècles, ont affecté notre texte, nous demandons qu'on les reconnaisse loyalement, et qu'au lieu de nous ingénieur à trouver des expédients qui bouleversent les saines données de la science, et souvent même celles de la morale, nous montrions notre respect envers la sainte Écriture en l'acceptant telle qu'elle est, autrement, sans le vouloir, nous nous exposons, comme le dit Coleridge, à nous faire *menteurs pour Dieu, liars for God*.

Gardons-nous surtout de mettre la foi chrétienne en cause sur ce terrain, ce serait confondre la foi avec la science, la religion avec la théologie. Or, comme le dit encore saint Augustin, les difficultés que présente notre sujet sont de celles dont on peut parler librement et qu'on peut aussi ignorer, *salva fide qua christiani sumus*.

C'est ce que confirme pleinement l'état de l'Eglise à toutes les époques; car, d'un côté, l'immense majorité de ses membres ignorent même l'existence de pareilles questions, et de l'autre les écoles de théologie en font l'un des points principaux de leur enseignement. De part et d'autre, sous le couvert de l'ignorance comme sous celui du savoir, la foi chrétienne peut donc exister.

Il y a ici deux tendances appelées à courir parallèlement ensemble vers un même but; toutes deux ont leur raison d'être et par cela même le droit d'exister dans l'Eglise, aussi longtemps du moins qu'elles peuvent se concilier avec la foi chrétienne. Elles cessent de se trouver dans cette condition du moment où la Bible n'est plus pour les représentants de ces tendances le

¹ « *Codicibus emendandis primitus debet invigilare solertia eorum, qui Scripturas divinas nosse desiderant.* » (*De Doctr. christ.* lib. 2.)

Livre par excellence contenant les révélations de Dieu à l'humanité. Mais comme livre, la Bible fait partie de la littérature humaine; ce livre a été écrit pour des hommes et par des hommes à différentes époques, son texte a été maintes fois recopié et nous avons le droit de nous assurer de l'état de pureté et d'intégrité dans lequel il nous est parvenu, c'est-à-dire de rechercher comment à travers les âges s'est conservé le vase contenant la révélation qui, elle, comme Parole de Dieu, est au-dessus de toute critique. Ne craignant pour elle aucune attaque, de quelque côté qu'elle vienne, nous nous opposons à toute prétention par laquelle on voudrait imposer des limites à l'étude de la sainte Ecriture, comme si l'autorité de celle-ci ne pouvait subsister qu'autant qu'on ne l'examinera pas de trop près. Ne faisons pas cette injure à la vérité de penser qu'elle a besoin de nous pour pouvoir s'affirmer ou se soutenir.

Une tendance critique comme la nôtre, partant des grands principes de l'inspiration et de la révélation de Dieu dans l'Ancien Testament, ne peut aboutir dans ses résultats que sur le terrain de la foi chrétienne. Elle n'a point à se préoccuper à l'avance de la distance à laquelle elle pourra se trouver de telle ou telle école théologique; l'essentiel est qu'elle arrive le plus près possible de la vérité qui ici, dans une question purement historique, se compose de choses accessibles et perceptibles à notre intelligence.

La révélation de Dieu est dans les Ecritures comme dans un sanctuaire dont l'homme ne doit approcher qu'avec vénération. Nul n'est admis à contempler cette révélation que celui qui en esprit et en vérité cherche Dieu. Il ne le trouverait point sur le chemin de la critique en le cherchant autour du sanctuaire avec l'œil douteur de l'intelligence; mais s'il cède à la voix de l'Esprit qui l'appelle à l'intérieur, là il trouve les trésors de la sagesse et de la miséricorde de Dieu, qui lui paraissent toujours plus précieux à mesure qu'il approche davantage du point où en Christ il lui est permis d'en contempler l'adorable plénitude. Dès lors la foi de cet homme, foi qui est un fruit de l'expérience du cœur, n'a rien à redouter des résultats de la critique, tout au contraire, elle les utilisera avec reconnaissance s'ils ont pour effets de jeter un plus grand jour sur la vérité.

C'est ainsi que s'explique et se justifie cette parole d'Augustin que nous aimons à répéter, que pour ceux qui par l'Esprit ont été initiés au mystère de la foi, les difficultés que présente notre sujet sont de celles dont on peut parler librement et qu'on peut aussi ignorer, *sans danger pour la foi chrétienne.*

EUG. LE SAVOUREUX.

ENSEIGNEMENT DE JÉSUS SUR LE SAINT-ESPRIT

PRÉSENTÉ A LA CONFÉRENCE ÉVANGÉLIQUE DE NÉRAC

C'est un besoin pour nous de faire des réserves sur l'énoncé de la question que nous allons traiter. Nous eussions préféré de beaucoup qu'on nous eût imposé la tâche de rechercher quel est l'enseignement, non pas de Jésus-Christ seulement, mais de toute l'Écriture, sur le Saint-Esprit, attendu que les divers auteurs de la Bible, en vertu de l'unité supérieure qui les relie, s'éclaircissent, se limitent, s'étendent et se complètent les uns les autres, et que ce n'est qu'en tenant compte des données de tous que l'on peut réussir à esquisser une doctrine universelle sur un point déterminé. Il y a plus : en isolant les auteurs sacrés les uns des autres, on s'expose à les mettre en contradiction les uns avec les autres, et surtout on paraît croire *a priori* qu'il peut y avoir des divergences entre eux. Assurément, le théologien qui veut envisager sous ses faces diverses une doctrine révélée quelconque doit consulter tous les auteurs sacrés pour ne négliger aucun renseignement, n'omettre aucun point de vue ; mais rechercher l'enseignement de tel ou tel auteur sur tel ou tel point, sans rapprocher les résultats acquis de ceux qu'aurait fournis une étude comparative de tous les auteurs à la fois, nous paraîtra toujours périlleux. En général, les travaux qui roulent sur le dogme doivent porter sur toute la Bible, et non pas seulement sur certains livres isolés ; autrement le dogme court le risque de perdre l'autorité dont il ne peut se passer. Lors donc qu'on aura publié divers travaux spéciaux sur la théologie de chaque auteur sacré, sans montrer en même temps comment ces théologies diverses s'harmonisent à un point de vue supérieur, je me demande si, sans le vouloir, on n'aura pas

porté une grave atteinte à l'autorité des vérités révélées par le relief qui aura été donné aux points de vue particuliers où se placent, pour nous les enseigner, les différents auteurs de la Révélation.

L'histoire des évolutions de la pensée théologique en France, depuis quelques années, montre que cette crainte n'est pas chimérique. C'est la tendance à détacher les auteurs sacrés les uns des autres qui a affaibli la notion d'inspiration chez quelques-uns, et qui l'a tout à fait anéantie chez quelques autres. En exagérant les nuances qui peuvent exister entre les auteurs bibliques, on en est venu à ne trouver aucun accord entre eux, et à légitimer en quelque sorte les opinions contradictoires qui règnent dans l'Eglise à l'endroit du dogme. On a cru rencontrer les premiers germes de ces contradictions dans les écrits bibliques, qui auraient dû présenter le caractère de l'absolu, et l'on a conclu que l'unité dogmatique, même sur les points capitaux de la religion, est une chimère; qu'il n'y a d'autre vérité que celle que chaque esprit peut concevoir, que toutes les tendances religieuses sont acceptables, et que bien fol est celui qui exige et poursuit une certaine uniformité dogmatique dans l'Eglise.

Mais, en faisant ces réserves, nous n'entendons nullement nous soustraire à l'obligation qui nous est imposée aujourd'hui de traiter de l'enseignement spécial de Jésus-Christ sur le Saint-Esprit. La vérité évangélique, après tout, n'a rien à craindre d'une étude, même fragmentaire, de la Révélation, pourvu que celle-ci soit impartiale et éclairée, et, en nous bornant à envisager l'enseignement de Jésus-Christ sur le Saint-Esprit, on verra que l'on peut fonder une doctrine assez complète. Mais le point de vue restreint de notre méthode ne nous empêchera nullement de demander des éclaircissements aux autres auteurs sacrés.

I.

Le mot hébreu *rouach*¹, esprit, revêt quatre acceptions bien distinctes dans l'Ancien Testament. Il désigne tour à tour le *souffle* ou respiration, l'*âme* ou principe de la vie animale, l'*esprit* ou âme raisonnable, l'*Esprit de Dieu* ou vertu par laquelle Dieu opère dans l'esprit de l'homme. De ces quatre notions découlent les divers sens du mot *rouach*.

¹ רוּחַ

a. A la notion du souffle se rattachent :

1^o) Celle de *souffle des narines* (Job IV, 9), qui se dit métaphoriquement de la *colère*¹ (Ps. XVIII, 16; Jug. VIII, 3; Job XV, 13; Ps. XXVII, 10, etc.) et de l'*orgueil* (Ps. LXXVI, 13);

2^o) Celle de *souffle de la bouche* (Ps. XXIII, 6; Es. XI, 4; Job IX, 18), qui désigne par métaphore le *principe de la vie animale*, assimilé dans un grand nombre de langues au vent que produit la respiration (Gen. VI, 17; VII, 15, 22), et l'*haleine* elle-même, en tant qu'elle est le symbole des choses périssables et de peu de valeur, comme les *idoles* (Es. XLI, 29), la *vie humaine* (Job VII, 7; Ps. LXXVIII, 39), la *science* (Job XV, 2), les *efforts de l'homme* (Eccl. I, 14, 17; II, 11, 17, 26, etc.), les *discours vains*² (Job XVI, 3; VI, 26);

3^o) Celle d'*air* (Job IV, 15; Jér. II, 24; Gen. III, 8, etc.) et de *vent* (Gen. VIII, 1; Nomb. XI, 31; Es. XXVII, 8, etc.); celle de *région céleste*, correspondant aux divers vents connus des Hébreux (Ezéch. XLII, 16, 17; XXXVII, 9; XLII, 20, etc.), de *tempête* (Job XXX, 15).

b. Lorsque le mot *rouach* se dit du principe de la vie animale ou principe vital, il s'emploie en parlant des hommes et des animaux (Eccl. III, 19), mais spécialement des hommes (Nomb. XVI, 22; Es. LVII, 16; XLII, 5). En ce sens, il est l'équivalent du mot *nephesh*³. Dans un passage unique le principe vital est appelé *esprit de Dieu*, parce que c'est Dieu qui l'a communiqué à l'homme (Gen. II, 7; VI, 3), et qu'il doit retourner à Dieu (Ps. CIV, 29; Eccl. XII, 7).

c. Quand *rouach* désigne l'âme raisonnable de l'homme, il s'emploie pour marquer :

1^o) Le *siège des sentiments*, des affections et des divers mouvements de l'âme (Prov. XXV, 28; XXIX, 11; Gen. XLI, 8; Job XIX, 17, etc.);

2^o) La *manière d'être et d'agir* (Ps. LI, 12; Prov. XVIII, 14; Ezéch. XI, 19, etc.), spécialement le *caractère*, la nature, la tendance (Os. IV, 12; Es. XIX, 14; Nomb. V, 14). Dans ce dernier cas, il est dit quelquefois communiqué du ciel aux hommes (Es. XI, 2; XXXII, 15; Ezéch. XXXVI, 26, 27, etc.);

3^o) La *volonté* (Ezéch. I, 12; 1 Chron. V, 26; 2 Rois XIX, 7; Ps. LI, 14, etc.);

¹ C'est ainsi que נֶזֶק, nez, désigne quelquefois aussi la *colère*.

² Comparez dans les autres langues : εἰς ἀέρος λαλῆν (1 Cor. XIV, 9), *parler en l'air*; dare, profundere verba in ventos (Ovide, A. A. 1, 6, 42); giang-fung, en chinois, *dire le vent et l'eau*, parler pour rien.

³ נֶפֶשׁ

4°) Les *facultés intellectuelles* (Ex. XXVIII, 3; Deut. XXXIV, 9; Es. XI, 2, etc.), particulièrement la faculté pensante et raisonnable de l'homme, l'*esprit*, auquel cas l'homme est dit le tenir de Dieu (Job XXXII, 8; comp. le vers. 18; XX, 3; Es. XIX, 3);

5°) Enfin le *courage* (Nomb. XXVII, 18; Jos. II, 11; V, 1; Hab. I, 11).

d. Lorsque *rouach* s'emploie en parlant de l'Esprit de Dieu, il prend tour à tour, outre ce nom d'*Esprit de Dieu*, ceux d'*Esprit de l'Eternel*, *Esprit saint de l'Eternel*, *bon Esprit de l'Eternel*, *l'Esprit*. Nulle part, dans l'Ancien Testament, l'Esprit de Dieu n'est appelé le *Saint-Esprit*, comme dans le Nouveau Testament¹.

Nous passons à l'examen des données de ce dernier recueil.

Le mot $\piνεῦμα$, qui vient de $\piνέω$, souffler, correspond pour le sens à l'hébreu *rouach*. Il se prend toutefois dans des acceptions différentes, et, comme on pouvait s'y attendre, dans des acceptions plus spirituelles, plus étendues, plus élevées.

a. Ainsi, les passages où $\piνεῦμα$ désigne le *souffle* et le *vent* sont fort peu nombreux (2 Thess. II, 8; Apoc. XI, 11; Jean III, 8; Hébr. I, 7).

b. Il en est de même des passages où $\piνεῦμα$ marque le *principe vital*, l'âme prise dans son sens inférieur (Matth. XXVII, 50; Luc XXIII, 46; Jean XIX, 30; Act. VII, 59).

c. Par contre, les passages où $\piνεῦμα$ désigne l'âme *raisonnable* de l'homme, sa faculté de concevoir, de sentir, de vouloir; son caractère, sa nature, sa tendance, son cœur pris dans un sens large, sont fort nombreux².

d. On trouve pareillement de fréquents exemples, dans le Nouveau Testament, de $\piνεῦμα$ se disant de l'Esprit de Dieu. Dans ce cas, il prend tour à tour le nom d'*Esprit du Seigneur*, *Esprit de notre Père*, *Esprit de Jésus*, *Esprit de Christ*, *Esprit de Jésus-Christ*, *Esprit du Fils de Dieu*³. Mais la dénomination la plus usitée, sans contredit, est celle de *Saint-Esprit* ($\tauὸ \piνεῦμα ἅγιον$, $\tauὸ \piνεῦμα τὸ ἅγιον$). Elle se lit dans plus de cent passages, ce qui montre le rôle capital que le Saint-Esprit joue sous la Nouvelle Alliance.

e. Un dernier sens du mot $\piνεῦμα$, qui n'a pas de correspondant en hébreu, et qui marque encore le progrès de la Nouvelle

¹ Sur tout cet article on peut consulter Gesenius, *Thesaurus phil. crit. ling. hebr. et chald. Veter. Testamenti*, p. 1270-1273.

² Voyez Wahl, *Clavis Novi Testamenti philologica*, 4^e édition, p. 408, 409.

³ La théologie rabbinique connaît aussi un *Esprit du Messie* dans le sens d'Esprit de Dieu ($\text{בְּשִׁיחַת רוּחַ דְּמַלְכָּא}$).

Alliance sur l'Ancienne, au point de vue de la spiritualité des idées, c'est celui d'*esprit*, en tant que ce terme désigne un être simple, incorporel, doué de vie, d'intelligence et de volonté. C'est dans ce sens qu'il est dit que *Dieu est esprit* (Jean IV, 24), que Jésus-Christ est appelé un *esprit vivifiant* (1 Cor. XV, 45), que les hommes, dépouillés par la mort de leur enveloppe corporelle, sont nommés des *esprits* (Héb. XII, 23; 1 Pier. III, 19; Apoc. XXII, 6); que ce terme désigne les *intelligences célestes* (Act. XXIII, 8, 9; Apoc. I, 5; III, 1; IV, 5), les *anges* (Héb. I, 14; Act. VIII, 29), les *mauvais anges* et les *démons* (1 Cor. II, 12; Luc IV, 33; Apoc. XVI, 14; Act. XVI, 16, etc.).

Nous ne retiendrons de cette longue nomenclature que la notion de Saint-Esprit, qui se rapporte directement à notre tâche, et nous passons sans plus tarder à l'examen de la nature du Saint-Esprit, et tout d'abord à l'examen de ses diverses manifestations ou effets, examen qui nous aidera à déterminer sa nature.

II.

Il n'est pas nécessaire de pénétrer bien avant dans l'étude de l'Ancien Testament pour s'apercevoir que ses auteurs ont pour principe de rattacher la création du monde sensible et les divers changements ou évolutions qui s'accomplissent dans son sein à l'action spéciale de la divinité. Il est question dans les livres de l'Ancienne Alliance, non point de forces et de lois de la nature, mais d'un être qui a formé et qui gouverne l'univers, d'un Dieu qui fait lever le soleil et les astres et souffler le vent, qui lance l'éclair et fait gronder le tonnerre, qui envoie la pluie, la neige, la grêle; qui soulève la mer, ébranle la terre, fait vivre et fait mourir. Or, le principe de la plupart de ces manifestations est attribué à l'Esprit de Dieu. C'est ainsi que dans l'histoire de la création cet Esprit repose sur la matière inerte et sans forme comme une force fécondante (Gen. I, 2), et que dans le livre de Job et ailleurs il est regardé comme la source de la vie de l'homme (Job XXXIII, 4; XXXIV, 15, 14; Ezéch. XXXVII, 13).

L'Esprit de Dieu exerce aussi son influence sur l'homme. Il le pousse à parler et à agir, accroît ses forces physiques, étend ses facultés intellectuelles, donne de l'énergie à sa volonté, lui inspire la justice et la piété. Ainsi, le courage et l'héroïsme pieux d'Othniel, de Gédéon, de Jephthé, de Samson, sont présentés comme le fruit de l'Esprit de Dieu (Jug. III, 11; VI, 34;

XI, 29; XIII, 25; XIV, 6, 19). C'est lui aussi qui révèle les sciences et les arts (Ex. XXXI, 3-5), l'intelligence et la sagesse (Ex. XI, 2; Job XXXII, 8; Néh. IX, 20). Il communique la science du gouvernement et inspire l'art de bien juger (Jug. III, 10; Es. XXVIII, 6). Il produit la crainte de l'Eternel, l'amour de ses commandements, la recherche de la justice (Ezéch. XXXVI, 26, 27; Ps. CXLIII, 10). Enfin il anime les prophètes et les remplit d'une puissance surnaturelle, qui leur permet de prédire l'avenir et d'accomplir des miracles.

Dans le Nouveau Testament, l'action de l'Esprit de Dieu perd en étendue, mais gagne en intensité. Ainsi, il n'est plus question que de son influence sur l'homme, considéré comme être spirituel et moral. Le corps, comme la nature, reste tout à fait en dehors de son action, et l'âme ne l'éprouve point aussi longtemps qu'elle ne s'occupe que des intérêts de ce monde, qui n'ont rien de commun avec la vie supérieure que le Saint-Esprit est chargé de faire naître en elle. De là vient que notre Seigneur Jésus-Christ était sous une influence toute particulière de l'Esprit-Saint, de même que les apôtres et les premiers disciples, et que la vie nouvelle communiquée aux chrétiens lui est attribuée. Entrons dans quelques détails :

a) En ce qui concerne Jésus-Christ, il est dit dans le Nouveau Testament que sa personne humaine a été engendrée par le Saint-Esprit, que cet Esprit descendit sur lui à l'époque de son baptême, et est demeuré avec lui (Jean I, 32), qu'il est le Fils de Dieu par l'Esprit (Rom. I, 4), et qu'il est rempli de cet Esprit au delà de toute mesure (Jean III, 24). C'est encore le Saint-Esprit qui le pousse au désert pour recevoir les assauts du diable (Luc IV, 1), qui le ramène en Galilée (Luc IV, 14), le dirige dans le choix de ses disciples (Act. I, 2), rend raison de sa puissance surnaturelle (Act. I, 2), explique sa mort expiatoire (Héb. IX, 14) et sa résurrection (Rom. I, 4).

b) Or, Jésus-Christ ne garda pas le Saint-Esprit en sa seule puissance : il le communiqua à ses disciples, comme Jean-Baptiste l'avait déjà prédit et comme lui-même l'avait annoncé (Jean VII, 13; Act. II, 33).

Cet Esprit était appelé à achever l'éducation morale et religieuse des disciples, leur rappeler, en les complétant, les enseignements de Jésus (Jean XVI, 13; XIV, 26), les faire avancer dans la connaissance des choses religieuses, leur inspirer les discours qu'ils devraient prononcer devant les gouverneurs et devant les rois (Matth. X, 19, 20), et, par les apôtres, rendre témoignage au monde de l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ (Jean XV, 26).

Nous voyons en effet le Saint-Esprit, après que Jésus fut retourné dans sa gloire (Jean VII, 13) et eut été élevé à la droite du Père (Act. II, 33), inspirer aux apôtres leurs décisions lorsqu'ils se réunissent pour délibérer sur les intérêts de l'Eglise (Act. XV, 28), dire à saint Pierre de se rendre sans difficulté auprès du païen Corneille (Act. X, 19; XI, 12), empêcher saint Paul de prêcher l'Evangile en Asie (Act. XVI, 6, 7), le conduire en Macédoine (Act. XVIII, 5), convertir les païens par son ministère (Rom. XV, 19), rendre raison de la puissance de ses discours, lui révéler la sagesse divine, cachée au reste des hommes (1 Cor. II, 4, 10, 12, 13).

Il y a plus : les apôtres deviennent les dépositaires du Saint-Esprit, et c'est par eux qu'il est communiqué aux chrétiens. Nous voyons en effet saint Pierre et saint Jean députés à Samarie pour conférer le Saint-Esprit à ceux qui avaient été convertis à l'Evangile par le diacre Philippe, et simplement baptisés au nom de Jésus (Act. VII, 14, 17). C'est de même à la suite de la prédication des apôtres que le Saint-Esprit, même avant l'administration du baptême, se répand sur les fidèles (Act. II, 38).

C'est enfin le Saint-Esprit qui est l'inspirateur et le principe des dons et charges conférés à certains disciples pour la direction et l'affermissement de l'Eglise. Ainsi, il institue les évêques ou surveillants du troupeau (Act. XX, 28), et communique aux saints les grâces dont saint Paul fait l'énumération suivante : une parole de sagesse, une parole de science, la foi, le don de guérison, les miracles, la prophétie, le discernement des esprits, la diversité des langues, l'interprétation des langues (1 Cor. XII, 8-11).

c) Nous passons à l'action que le Saint-Esprit exerce sur les simples fidèles.

L'Ancien Testament avait annoncé par la bouche des prophètes qu'il arriverait un temps où Dieu répandrait son Esprit non plus seulement sur les enfants d'Israël, mais sur toute chair, sur tous les hommes. Cette prophétie, reprise par Jean-Baptiste et Jésus-Christ, se réalisa le jour de la Pentecôte, où près de trois mille âmes se convertirent à la foi chrétienne et reçurent le Saint-Esprit (Act. II, 38, 41).

Le Saint-Esprit devait être en effet le principe de la vie nouvelle, intérieure, spirituelle, sainte, du fidèle sous la Nouvelle Alliance. C'est lui qui produit d'une manière invisible et mystérieuse la régénération et crée le nouvel homme, l'homme spirituel, l'esprit, l'ennemi de la chair (Jean III, 8). Et comme la régénération est inséparable de la sainteté, les croyants sont

dits purifiés, sanctifiés, justifiés par le Saint-Esprit (1 Cor. VI, 11), qui porte précisément ce nom de Saint-Esprit, ou *Esprit de sainteté* (Rom. I, 4) parce qu'en tant qu'il procède de Dieu, il est le principe de tout ce qui est saint et pur.

Or, l'Esprit de Dieu n'agit pas d'une manière partielle sur l'homme : il embrasse dans son action son être tout entier. Il agit sur son intelligence et sur son cœur; de là vient qu'il est appelé tour à tour *Esprit de vérité* (Jean XVI, 13), *Esprit de sagesse et de révélation* (Eph. I, 17), *Esprit de foi* (2 Cor. IV, 13); de là encore ces paroles de Jésus-Christ : *Le Saint-Esprit vous conduira dans toute la vérité* (Jean XVI, 13), et celles-ci de saint Paul : *Personne ne peut dire : Jésus est le Christ, si ce n'est par le Saint-Esprit* (1 Cor. XII, 3).—Il agit sur la volonté de l'homme en lui communiquant une force et une énergie nouvelle; de là son nom d'*Esprit de force* (2 Tim. I, 7), et la raison de la prière que saint Paul adresse à Dieu lorsqu'il lui demande de *fortifier puissamment les Ephésiens par son Esprit* (Eph. III, 16).—Il agit sur toute la conduite de l'homme en lui donnant le pouvoir de pratiquer les vertus les plus pures et les plus sublimes, qui se résument dans la foi, l'espérance et l'amour.

Le Saint-Esprit devient dès lors le gage de l'adoption spirituelle du croyant et la source de l'assurance de son salut (2 Cor. I, 22; Eph. I, 14; Hébr. X, 29; Rom. VIII, 28); il rend témoignage de la vérité évangélique dans le cœur du fidèle tout comme dans le monde (Rom. IX, 1; 1 Jean V, 6; Jean XV, 26; Act. V, 32)¹.

On voit par ces diverses déclarations combien l'action de l'Esprit de Dieu sur l'homme sous la Nouvelle Alliance est plus intime, plus profonde, plus puissante que sous l'Ancienne Alliance. C'est que Dieu ne pouvait se rapprocher plus de l'homme qu'il ne le faisait, puisqu'il venait sur la terre en son Fils Jésus-Christ. Partant, la vie religieuse, qui n'est autre que la vie avec Dieu, devenait plus spirituelle, plus étroite, et il fallait un agent plus direct pour la produire.

III.

Nous rechercherons maintenant quelle est la nature du Saint-Esprit, et nous nous poserons à ce sujet les quatre questions suivantes :

¹ On trouvera tout ce sujet traité avec détail dans Louis Büchschütz, *La Doctrine de l'Esprit de Dieu selon l'Ancien et le Nouveau Testament*. Strasbourg, 1840, p. 10-22.

1. De qui procède le Saint-Esprit? Quel est son principe?
2. L'Esprit de Dieu doit-il, dans certains cas, être distingué de Dieu même et de son action? En d'autres termes, le Saint-Esprit est-il un agent personnel?
3. Le Saint-Esprit participe-t-il de l'essence divine, est-il Dieu?
4. Quel rang le Saint-Esprit occupe-t-il dans l'ordre de la Trinité divine?

Nous allons reprendre successivement l'examen de ces quatre questions, qui nous paraissent épuiser le sujet.

1. La première question est facile à résoudre. Le Saint-Esprit procède, proprement *part*, sort ¹, de Dieu, comme le prouve le nom d'*Esprit de Dieu*, qui lui est si fréquemment donné. Il procède à la fois du Père (Matth. X, 20; Jean XIV, 16, 26; XV, 26), et de Jésus-Christ, d'où les noms d'*Esprit du Père*, *Esprit de Jésus-Christ*, *Esprit du Fils de Dieu*, que lui attribue l'Écriture (Act. XVI, 7; Rom. VIII, 9; 2 Cor. III, 17, etc.). Saint Paul appelle même Jésus le *Seigneur de l'Esprit*² (2 Cor. III, 18), et si quelqu'un transmet le Saint-Esprit, c'est toujours au nom de Dieu et de Jésus-Christ. Le synode de Tolède, tenu en 589, a donc eu raison de sanctionner le célèbre *filioque*, adopté par le concile de Rome (382), et rejeté par l'Eglise grecque au treizième siècle comme une intercalation furtive faite à la confession de foi du concile de Nicée.

2. La seconde question : Le Saint-Esprit est-il un agent personnel? demandera un plus long examen.

Dans l'Ancien Testament il est une multitude de passages où l'Esprit de Dieu n'est autre que Dieu lui-même, Dieu se révélant, entrant en rapport avec les hommes, leur dévoilant ses desseins, leur communiquant sa justice. Mais à côté de ces passages où l'Esprit de Dieu se confond avec Dieu lui-même et nous apparaît comme une simple vertu, un mode d'opération de Dieu, il en est d'autres, peu nombreux, il est vrai, comme on devait l'attendre d'une révélation encore imparfaite, où Dieu est distingué plus ou moins nettement de son Esprit et se présente comme un agent personnel, doué d'intelligence et de volonté.

Nous citerons d'abord le célèbre passage, Gen. I, 2, où Moïse, après avoir dit que Dieu créa les cieux et la terre, ajoute que son *Esprit se reposait sur les eaux*. Nous n'ignorons pas, il est vrai, qu'Onkelos, les rabbins et quelques interprètes chrétiens, entendent l'Esprit de Dieu, dans ce passage, du vent, comme dans Ps. CXLVII, 18 et Es. XL, 7, mais il est difficile de voir

¹ ἐκπορεύμενον.

² κύριος τοῦ πνεύματος.

ce que le vent a à faire ici. Le participe hébreu *merachépheth*¹, dérive du verbe *rachaph*², qui signifie d'abord *être tendre*, mou, puis s'emploie en parlant des oiseaux qui couvent mollement leurs œufs, comme dans Deut. XXXII, 11, où Moïse dit que l'Eternel a eu soin des Israélites comme un aigle couve son nid. Ce verbe ne saurait donc exprimer l'agitation du vent. C'est pourquoi les mots « l'Esprit de Dieu reposait sur la surface des eaux » ne peuvent signifier autre chose que ceci, que l'Esprit de Dieu reposait sur les eaux pour les féconder en quelque sorte et les amener à une formation définitive. C'est le *mens agitat molem* de Virgile. A ce propos, nous ne pouvons nous empêcher de faire remarquer que certains philosophes païens ont eu sur la création des idées plus justes que beaucoup de théologiens juifs et chrétiens. « Au commencement, dit Anaxagore, toutes choses étaient entassées les unes sur les autres, mais l'Esprit de Dieu les tira de cette confusion. » « Dieu était cet Esprit, ajoute Thalès, qui de la matière des eaux, principe universel de toutes choses, avait formé tous les êtres sensibles. »

Dans Esaïe XLVIII, 16, le prophète prononce ces mots qui distinguent l'Eternel de son Esprit : « Et maintenant le Seigneur, l'Eternel, m'a envoyé avec son Esprit. » Dans un autre passage (LXIII, 10) le même prophète reproche aux Israélites de s'être révoltés contre l'Esprit de l'Eternel, lui attribuant ainsi une conscience et une volonté.

Nous n'osons toutefois insister, car on pourrait nous objecter que, dans ces divers passages, l'Esprit de Dieu est personnifié comme d'autres attributs divins, selon une habitude des auteurs sacrés, et nous en venons aux déclarations du Nouveau Testament sur la personnalité du Saint-Esprit, nous attachant surtout aux déclarations de notre Seigneur Jésus-Christ, selon la tâche qui nous est imposée.

Et d'abord nous éprouvons le besoin de dire, avec un théologien de beaucoup de sens, Thomas Scott³ que lorsque « nous employons le terme de *personnalité*, nous entendons par là, que le langage dont se sert l'Ecriture en parlant du Saint-Esprit, et les actions qu'elle lui attribue, sont de nature à nous le faire envisager comme une personne ayant son action propre et non point uniquement comme un attribut, ou un mode d'opération... Nous ne prétendons pas toutefois que les mots de *personne* et

¹ מרחפת

² רחף

³ *Essai sur les sujets les plus importants de la religion*, traduit par L. Burnier, I, p. 6, 7.

de *personnalité* puissent éclaircir en plein le sujet, ni même nous aider à concevoir le mystère qu'il renferme. Ces mots, nous l'avouons encore, ne se trouvent pas dans nos saints livres. Ils ne s'y trouvent pas du moins avec le sens que nous leur donnons ici. Mais quand les ennemis d'une doctrine inspirée déploient toute leur habileté pour esquiver la force des termes de la Bible, on est bien obligé d'imaginer des façons de parler assez nettes pour rendre exactement *le sens dans lequel* on entend ces termes eux-mêmes. Il faut même varier ces expressions à mesure que les adversaires imaginent de leur côté quelque moyen spécieux pour écarter celles qui étaient en usage auparavant. » C'est la même raison qui porte saint Augustin¹ à déclarer que les docteurs de l'Eglise latine s'étaient servis de l'expression de *personne* « parce qu'ils ne trouvaient pas de manière plus propre à énoncer par des paroles ce qu'ils entendaient sans parler », et un peu plus loin qu' « on dit trois personnes, non pour dire quelque chose, mais pour ne pas demeurer muet. » Ces explications préliminaires données, nous passons à l'examen des paroles de Jésus-Christ relatives à la personnalité du Saint-Esprit.

a) Nous nous trouvons d'abord en présence de certains passages où le Saint-Esprit est appelé du simple nom d'*Esprit*, sans autre désignation, ce qui nous porte à penser qu'on doit le considérer comme un agent personnel, ayant sa vie et sa volonté propres. *L'Esprit souffle où il veut*, dit Jésus (Jean III, 8). *Comment donc David appelle-t-il le Christ Seigneur par l'Esprit?* demande-t-il ailleurs aux Pharisiens (Matth. XXII, 43). Dans un autre passage (Jean I, 33), c'est Dieu lui-même qui dit à Jean-Baptiste : *Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre*. Cette désignation de l'Esprit par le simple article est excessivement fréquente chez les autres auteurs sacrés, et en aucune manière elle ne paraît pouvoir convenir à un simple attribut ou mode d'opération de la divinité. Lorsque la grâce, la puissance, la sagesse ou la gloire de Dieu sont personnifiées, le qualificatif de *Dieu* les accompagne presque toujours.

b) Mais abordons une autre classe de passages.

Sur le point de quitter ses apôtres, le Seigneur leur annonce en ces termes la venue du Saint-Esprit, qu'il appelle *le Consolateur*, plus exactement *l'Aide* : « Je prierai le Père, et il vous donnera un autre Consolateur, pour demeurer éternellement avec vous : l'Esprit de vérité que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit point et ne le connaît point; mais vous,

¹ *De Trinitate*, V, 9.

vous le connaissez, parce qu'il demeure en vous et qu'il sera en vous. » (Jean XIV, 16, 17). « Le Consolateur, le Saint-Esprit, que le Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses et vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit » (XIV, 26). « Quand viendra le Consolateur, que je vous enverrai de la part du Père, l'Esprit de vérité, qui vient de la part du Père, il rendra témoignage de moi » (XV, 26). « Il vous importe que je m'en aille, car si je ne m'en vais, le Consolateur ne viendra point à vous; mais si je pars, je vous l'enverrai. Et quand il sera venu, il convaincra le monde de péché, de justice et de jugement » (XVI, 7, 8). « Quand ce [Consolateur], l'Esprit de vérité, viendra, il vous conduira dans toute la vérité; car il ne parlera point de son chef, mais il dira tout ce qu'il aura entendu, et il vous annoncera les choses à venir. Il me glorifiera, parce qu'il prendra de ce qu'est à moi, et il vous l'annoncera » (XVI, 13-15).

Dans ces divers passages, Jésus-Christ, lorsqu'il ne veut pas répéter le mot Saint-Esprit ou Consolateur, se sert, dans l'original, pour en tenir lieu, du pronom démonstratif masculin ἐκεῖνος, *celui-ci*, qui ne peut, dans un tel discours, s'appliquer qu'à une personne; d'autant mieux que Saint-Esprit en grec (τὸ πνεῦμα ἅγιον) est du genre neutre et qu'on s'attendrait à ἐκεῖνο et non à ἐκεῖνος. L'action marquée par les divers verbes employés par notre Seigneur Jésus-Christ est aussi très-remarquable. Il est dit que le Saint-Esprit *demeurera, enseignera, fera ressouvenir, viendra, convaincra, rendra témoignage, conduira, parlera, dira, annoncera l'avenir, glorifiera, prendra*, toutes expressions qui ne sauraient convenir à un don, une influence, un mode d'opération, un attribut de Dieu. Que l'on essaye de substituer les expressions *sagesse de Dieu* ou *puissance de Dieu* au mot Saint-Esprit, et l'on obtiendra des phrases et même des idées inacceptables. Il faudrait lire ainsi les dernières paroles de Jésus-Christ : « Quand la sagesse de Dieu viendra.... elle ne parlera point de son chef, mais elle dira tout ce qu'elle aura entendu. » La sagesse de Dieu peut-elle se distinguer de Dieu, prêter l'oreille à ses enseignements et en faire part aux hommes? Et pour nous servir d'un exemple emprunté à l'ordre des choses humaines, se représente-t-on la sagesse de Platon revêtant une individualité directe à côté de la personne du célèbre philosophe, prenant connaissance de son système et l'enseignant aux Athéniens? De pareilles personnifications paraîtront toujours impossibles et même absurdes.

Le nom de Paraclet (παράκλητος), qui est donné au Saint-Esprit

par Jésus, montre de même que cet agent divin est doué d'une vie propre. Ce terme, qui signifie défenseur, aide, avocat, intercesseur, ne saurait nullement convenir à quelque chose d'impersonnel. Du moins, on n'en trouve aucun exemple dans les auteurs grecs, et dans le Nouveau Testament ce terme est spécialement appliqué à Jésus-Christ (1 Jean II, 1).

Enfin des phrases comme celles-ci : *L'Esprit de vérité dira tout ce qu'il aura entendu, l'Esprit de vérité prendra de ce qui est à moi*, établissent clairement que le Saint-Esprit est un être à part, bien distinct de Dieu et de Jésus-Christ, puisqu'il peut écouter un autre être que lui et prendre de ce qui appartient à un autre.

Le passage relatif au péché contre le Saint-Esprit fournit un nouvel argument à l'appui de notre thèse (Matth. XII, 31, 32). Jésus se met en parallèle avec le Saint-Esprit et compare un péché commis contre lui-même avec un péché commis contre le Saint-Esprit. Il considère même le péché commis contre le Saint-Esprit comme plus grand que le péché commis contre lui-même. En vérité, s'il s'agissait d'une simple opération, d'une simple vertu de Dieu, Jésus-Christ parlerait-il ainsi? Et d'ailleurs, quelle doctrine fonderait-il par ces terribles paroles? Que l'on cite, en effet, un seul passage de l'Écriture qui enseigne, soit de près, soit de loin, qu'un péché commis contre la puissance, la bonté ou la sagesse de Dieu est un péché irrémissible.

La formule du baptême, ordonnée par Jésus-Christ lui-même (Matth. XXVIII, 19), nous conduit à la même conclusion, attendu que celui au nom duquel on est baptisé doit être nécessairement une personne. Recevoir le baptême au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, c'est, de l'avis de tous les théologiens, le recevoir en l'autorité, de la part et en considération du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Or, si le Saint-Esprit n'est qu'un attribut, on ne peut admettre, pour trois raisons, que Jésus l'ait placé, dans la formule du baptême, à côté du Père et du Fils : la première, c'est qu'être baptisé en l'autorité, de la part et en considération d'un attribut, c'est-à-dire de quelque chose d'impersonnel, est un non-sens ; la seconde, c'est qu'il y aurait disproportion et inégalité entre les trois espèces de la catégorie divine mentionnées dans la formule du baptême ; la troisième, c'est que cette formule renfermerait une tautologie choquante, puisqu'elle reproduirait, sous le nom de Saint-Esprit, c'est-à-dire sous le nom d'un attribut, une notion déjà renfermée dans l'idée de Père et de Fils, dont les noms embrassent déjà toute la plénitude des attributs des êtres qu'ils désignent.

Enfin quel sens donner à une parole comme celle-ci : *Vous recevrez la vertu du Saint-Esprit* (Act. I, 8), proprement la puissance

du *Saint-Esprit*¹, si le Saint-Esprit n'est que la puissance de Dieu? Il faudrait alors traduire : « Vous recevrez la puissance de la Puissance. »

Nous nous dispensons, après cela, de citer les nombreux passages des Actes et des Epîtres où le Saint-Esprit accomplit des actes qui ne peuvent être attribués qu'à un être personnel, comme de pousser à parler de telle ou telle manière (Act. II, 3, 4), de rendre témoignage (Act. V, 32), d'être un objet d'opposition (VII, 51) ou de tentation (V, 3, 4), de transporter des disciples d'un lieu dans un autre (Act. VIII, 27-29), de parler en eux (Act. X, 19, 20), de leur donner des ordres (XIII, 2, 4), de diriger leurs délibérations (XV, 28), de les empêcher d'accomplir certains actes particuliers (XVI, 6-8), de les conduire dans des lieux déterminés (XX, 22, 23), d'établir des évêques ou surveillants (XX, 28), de distribuer aux fidèles des grâces morales et des dons surnaturels (1 Cor. XII, 4 et suiv.), etc.

Avant de passer à notre troisième question : le Saint-Esprit participe-t-il de l'essence divine, est-il Dieu? nous devons répondre à une objection souvent faite à la doctrine de la personnalité du Saint-Esprit et à laquelle nous avons déjà fait allusion. On dit que c'est une habitude des auteurs sacrés de personnifier des choses qui, par elles-mêmes, n'ont ni intelligence ni volonté. Ainsi, il est écrit que *le vent souffle où il veut* (Jean III, 8), que *la Loi dit* (Rom. III, 19), que *le péché séduit et met à mort* (Rom. VII, 11), que *la nature enseigne* (1 Cor. XI, 14), que *l'Esprit, l'eau et le sang rendent témoignage*² (1 Jean V, 8), etc. On conclut de ces divers passages qu'il ne suit nullement, de ce que le Saint-Esprit est présenté dans l'Ecriture comme un agent personnel, qu'il le soit en effet, attendu que les divers actes personnels qui lui sont attribués pourraient bien ne l'être que par métaphore. — Cette objection aurait quelque valeur si le Saint-Esprit n'était personnifié dans l'Ecriture qu'un nombre fort restreint de fois, car les métaphores hardies ne se reproduisent jamais d'une manière continue chez un même auteur ; mais il n'en est rien ; ainsi qu'on l'a vu, le Saint-Esprit est représenté comme un agent personnel dans un grand nombre de passages aussi clairs que décisifs, et s'il est parlé quelquefois de lui dans un sens évidemment figuré, « cela, comme le remarque un auteur, ne détruit en aucune manière notre argument, à moins qu'il ne soit vrai que tout ce dont il est parlé figurément ne soit pas une personne, vérité qui aurait pour résultat de ne laisser

¹ Δύναμις τοῦ ἁγίου πνεύματος.

² Voyez pareillement une belle personnification de la charité, 1 Cor. XIII.

aucune personne dans le ciel ni sur la terre, car il est de fait que dans les écrits sacrés, tous les êtres auxquels nos adversaires ne peuvent pas refuser la personnalité, sont quelquefois représentés dans un sens figuré¹. »

3. Quant à la question de savoir si le Saint-Esprit participe de l'essence divine, est Dieu, on peut la résoudre seulement d'une manière indirecte, mais non moins sûrement. Qu'on relise, en effet, tout ce que Jésus-Christ dit du Paraclet, et l'on sera obligé de convenir que si le Saint-Esprit, comme nous espérons l'avoir établi, est un agent libre, personnel, doué d'une vie propre, il est aussi un agent divin dans le sens métaphysique du mot. Ainsi, lorsque Jésus-Christ dit : *Je vous donnerai un autre Consolateur*, il élève évidemment le Saint-Esprit à sa divine hauteur et le met sur le même rang que lui, puisqu'il l'appelle un *autre Consolateur*. Plus loin, Jésus affirme que *l'Esprit de vérité dira tout ce qu'il aura entendu*. Si cet Esprit ne participait pas de l'essence divine, n'entrerait pas, pour ainsi dire, dans la constitution ontologique de la divinité, comment pourrait-il entendre ce qui se dit auprès de Dieu, ou, pour parler sans figure, comment pourrait-il connaître les pensées de Dieu? C'est pourquoi saint Paul a pu dire : « L'Esprit scrute toutes choses, même les profondeurs de Dieu, » et : « Personne ne connaît les choses de Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu » (1 Cor. II, 10, 11). Jésus dit encore : *L'Esprit de vérité prendra de ce qui est à moi*, et une telle parole ne s'explique que si, entre Jésus-Christ et le Saint-Esprit, existent des rapports étroits, divins, métaphysiques, de telle sorte que le Saint-Esprit puisse dire : « Tout ce que le Fils a est à moi, » comme Jésus lui-même l'avait dit de son Père. Enfin il n'est jamais déclaré dans l'Écriture qu'aucun apôtre, aucun prophète, aucun ange, ait pris de ce qui appartient à Dieu pour en faire part aux hommes. Ce terme de *prendre* accuse nécessairement des relations entre êtres de même nature, de même essence. Il n'y a qu'un Dieu qui puisse prendre de ce qui est à Dieu.

La formule du baptême, que nous avons eu déjà l'occasion de citer, démontre encore la divinité du Saint-Esprit. Lorsque Jésus donne cet ordre à ses apôtres : *Allez et instruisez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit*, c'est, de l'aveu de tous les commentateurs, comme s'il leur disait : « Allez, instruisez toutes les nations et consacrez-les par le baptême au service du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » Or ce

¹ Croll, *Le Saint-Esprit est une personne qui, quoique distincte du Père et du Fils, participe en tout à l'essence divine*. Montauban, 1832, p. 20.

service, comme tout culte, implique l'invocation et l'adoration. La présence du mot *nom* (ὄνομα) au singulier et appliqué à la fois au Père, au Fils et au Saint-Esprit, ajoute encore de la force à l'argument, car ce mot désigne à la fois la personne et l'autorité dont la personne jouit. Dans le premier cas, il prouve que le Père, le Fils et le Saint-Esprit participent de la même nature; dans le second, que le Saint-Esprit a la même autorité que le Père et le Fils, et qu'il se meut dans une sphère identique.

Du reste, la divinité du Saint-Esprit s'établit par le seul fait de sa procession du Père. Un être qui procède d'un autre ne peut être que de la même nature que lui. Il n'est pas enseigné, en effet, que le Saint-Esprit soit créé de Dieu, comme cela est dit de l'homme et de l'univers, mais bien qu'il procède, littéralement qu'il *sort* (ἐκπορεύεται, Jean XV, 25) du Père, ce qui accuse une identité d'essence. C'est pour cela qu'il est placé sur le même plan divin que le Père et le Fils dans la formule du baptême.

Il n'est pas nécessaire, après ces observations, d'énumérer les passages des autres écrivains sacrés qui confèrent au Saint-Esprit, d'une part, les attributs divins, comme l'éternité (Héb. IX, 14), la toute-science (1 Cor. II, 10), la toute-puissance (Rom. XV, 13), et, d'autre part, les œuvres de Dieu¹.

4. Nous abordons, pour terminer, notre quatrième question : quel rang occupe le Saint-Esprit dans l'ordre de la Trinité divine?

Aux termes de l'Écriture, ce rang est subordonné comme celui du Fils par rapport au Père, et plus encore que celui du Fils, ainsi qu'on le verra.

Pour ce qui est de la subordination du Fils, elle s'établit, comme on sait, non-seulement par le passage significatif où Jésus-Christ dit lui-même : *Mon Père est plus grand que moi* (Jean XIV, 28), et ceux où saint Paul déclare que *le Christ appartient à Dieu* (1 Cor. III, 23; XI, 3), que *Dieu est le chef de Christ* (1 Cor. XI, 3), que le *Fils*, même glorifié, *sera assujéti* au Père, puisque cet assujettissement s'effectuera à la consommation des siècles et, partant, sera définitif (1 Cor. XV, 28), mais encore par le terme même de *Fils*, qui implique nécessairement deux choses : l'égalité du Fils et du Père quant à l'essence, puisqu'un fils a nécessairement la même nature que son père, et une certaine subordination quant au rang, puisque le Fils est issu et engendré, tandis que le Père n'est ni issu ni engendré.

¹ Voyez Guers, *Le Saint-Esprit, étude doctrinale et pratique sur sa personne et sur son œuvre*. Genève, 1865, p. 23-26.

Nous ne pensons pas, du reste, qu'il faille établir d'autre différence entre le Père et le Fils que celle-ci : c'est que le Père, en tant que père, n'est issu, ne procède d'aucun être, qu'il est la substance première, le principe suprême de tout. En effet, il ne saurait être Père, c'est-à-dire le premier, à l'égard du temps, puisque le Fils et le Saint-Esprit participent de son éternité ; il ne saurait l'être non plus à l'égard de la nature ou de l'essence, puisque le Fils et le Saint-Esprit lui sont consubstantiels ; il ne saurait l'être enfin quant à sa divinité, puisque le Fils et le Saint-Esprit jouissent des mêmes honneurs divins que le Père. Il ne peut donc être Père qu'à l'égard du principe, de la dignité, du rang.

La subordination du Saint-Esprit se démontre comme celle du Fils. Du moment qu'il procède, il n'est plus son propre principe et doit être nécessairement subordonné à celui dont il procède. Le fait de sa procession, comme pour le Fils le fait de sa génération, constitue une position dépendante et subordonnée. La subordination du Saint-Esprit est même plus accentuée pour le Saint-Esprit que pour le Fils, puisque le Fils procède seulement du Père, tandis que le Saint-Esprit procède à la fois du Père et du Fils. Aussi est-il nommé en dernier lieu dans la formule si importante du baptême.

Cette doctrine nous paraît inattaquable, parce qu'elle est éminemment scripturaire, et il serait difficile, à nos yeux, d'en formuler une autre sans faire violence aux textes les plus précis.

Nous aurions maintenant bien d'autres questions à examiner au sujet de la Trinité subordinatienne ; nous aurions à établir en particulier qu'elle est pour le moins aussi rationnelle que la doctrine augustinienne, qui ne distingue ni degré ni rang entre les personnes divines, mais nous serions évidemment entraîné au delà des bornes légitimes de notre sujet. C'est pourquoi nous nous arrêtons ici, tout en demandant, pour finir, la permission de montrer que les Pères de l'Eglise les plus vénérés n'ont pas professé, jusqu'à saint Augustin, d'autre opinion sur la Trinité que celle que nous avons exposée d'après l'Ecriture, notre règle à tous.

IV.

Justin Martyr, qui vivait au second siècle, dit positivement (*Apol.* I, c. 13), que les chrétiens adoraient d'abord le créateur du monde (τὸν δημιουργὸν τοῦ παντός), puis en second lieu Jésus-Christ (ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες), et au troisième rang l'Esprit prophétique

(πνεῦμα τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει). Ailleurs, Justin (*Apol.* I, c. 32), nomme expressément le Verbe (λόγος) la première force après le Père (ἡ δὲ πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα), lui assignant ainsi la seconde place.

Irénee (II, 25) subordonne également le Fils au Père, tout en maintenant qu'il coexiste de toute éternité avec lui.

*Origène*¹ admet, comme Justin Martyr, une trinité subordinatienne. Il dit que le Père, qui existe par lui-même (ὁ ὢν), agit sur toutes les créatures existantes, que le Fils étant subordonné au Père (ἐλάττων πρὸς τὸν πατέρα), n'agit que sur les êtres doués de raison, et que le Saint-Esprit, qui lui est encore inférieur, agit seulement sur les saints; que la puissance du Père est par conséquent plus grande que celle du Fils, celle du Fils plus grande que celle du Saint-Esprit, et celle du Saint-Esprit plus grande que celle de tous les saints.

Parmi les Pères latins, il faut citer en première ligne *Tertulien*, fort explicite sur la question, car il enseigne une trinité à la fois subordinatienne et émanative. « Il y a un seul Dieu, dit-il, de qui émanent ces degrés, ces formes, ces figures, qui portent les noms de Père, Fils et Saint-Esprit.... Le Fils est fait par la procession du Père.... L'Esprit est par Dieu et par le Fils. Ainsi, la Trinité découle du Père par des degrés étroitement unis les uns aux autres » (*Advers. Prax.* II).

Novatien (*De Trinit.*), au troisième siècle, professe la même doctrine. D'après lui, le Fils provient du Père et lui est subordonné.

Quant au Symbole de Nicée, il déclara que Jésus-Christ est engendré de l'essence du Père (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς), Dieu de Dieu, de même essence que le Père (ὁμοούσιος τῷ πατρί), mais il laissa indécise la question de savoir si le Fils est égal au Père en dignité et en puissance ou s'il lui est inférieur, et n'attaqua en aucune manière les idées subordinatiennes émises par les anciens docteurs. *Athanase*, l'ardent défenseur de la foi de Nicée, déclare lui-même (*Orat. in Arianos*, II), que le Fils est à la fois plus grand que le Saint-Esprit et égal à lui (μείζων καὶ ἴσος); plus grand quant à sa dignité et à sa puissance, égal quant à sa nature. Dans un autre passage (*Contra Arianos*, II), il dit que le Fils glorifie le Père, et que le Saint-Esprit glorifie le Fils, parce qu'il y a le même rapport entre le Saint-Esprit et le Fils qu'entre celui-ci et le Père, assertion qui implique évidem-

¹ *De princip.* I, 3, 5. Voyez Gieseler, *Histoire des dogmes*, trad. par Flobert, p. 132.

ment la croyance à une trinité subordinatienne. *Hilaire* (*De Trinit.*, III, 12), accorde que le Père est plus grand que le Fils, attendu que celui qui envoie et qui ordonne est plus grand que celui qui envoie et qui obéit. *Basile* enfin n'insiste que sur l'unité de nature des trois personnes, mais il admet que par le rang et la dignité, le Saint-Esprit est le troisième. Ainsi, dans la première période de la question arienne, les Pères les plus orthodoxes ne s'opposaient pas au subordinatianisme et même le professaient.

Pour ce qui est de la nature particulière du Saint-Esprit, les Pères de cette époque n'étaient pas fixés. *Grégoire de Nazianze* dit que quelques théologiens regardaient le Saint-Esprit comme une vertu (ἐνέργεια) et que d'autres ne se prononçaient pas, parce que l'Écriture elle-même n'enseignait rien de précis sur ce point (*Orat.* 37, *De Spiritu sancto*). *Hilaire* déclare que la seule définition que l'on puisse donner du Saint-Esprit, c'est qu'il tire son existence du Père par le Fils (*De Trinit.*, II, 29).

Quant aux ariens, conséquents avec leurs principes, ils ne voyaient dans le Saint-Esprit qu'une créature, opinion qui fut aussi professée par les semi-ariens et même par quelques partisans de la foi de Nicée. Les uns et les autres furent appelés *pneumatomaques* (πνευματομάχοι), c'est-à-dire adversaires du Saint-Esprit, et, plus tard, *macédoniens*, du nom de l'évêque Macédonius, qui se fit l'apôtre de cette erreur.

Toutefois, les défenseurs les plus éminents de la foi de Nicée, tels qu'Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze et Didyme, s'accordaient à dire que le Saint-Esprit, formant avec le Père et le Fils la triade divine, devait avoir aussi la même nature; mais quoiqu'ils fussent inébranlables sur ce point, ils accordaient encore que le Saint-Esprit est inférieur au Père et au Fils quant au rang et à la dignité. Pour eux, comme pour nous du reste, les attributs distinctifs des trois personnes étaient, chez le Père, de n'avoir pas été engendré (ἀγεννησία), chez le Fils d'avoir été engendré (γεννησία), et chez le Saint-Esprit, la procession (ἐκπόρευσις, ἐκπεψις).

C'est *saint Augustin* le premier qui, dans son livre de la Trinité, a fait disparaître de la Trinité toute idée de subordination. « C'est lui qui le premier a enseigné une unité numérique (*unitas numerica*) des trois personnes divines; ce qui était encore loin de la pensée des nicéens du quatrième siècle. Athanase et Hilaire rapportent formellement au Père la proposition qu'il n'y a qu'un Dieu; Basile le Grand et les deux Grégoires voient dans le nom de Dieu une idée de genre s'appliquant au Père et au Fils. Basile dit dans l'*Apologia ad Cæsarienses* (ép. 8): « Nous confes-

sons un seul Dieu, non quant au nombre, mais quant à la nature (ἡμεῖς ἓνα Θεόν, οὐ τῷ ἀριθμῷ, ἀλλὰ τῇ φύσει ὁμολογοῦμεν), et cherche à prouver qu'à l'égard de Dieu il ne peut être question de nombre, puisque le nombre ne concerne que les choses matérielles. Augustin, au contraire, exclut positivement toute unité de genre¹ ; il applique la proposition qu'il n'y a qu'un Dieu, non-seulement au Père, mais à toute la triade², et il enseigne, par suite, *qu'il n'y a qu'un seul Dieu en trois personnes*³. »

En ce qui nous concerne, nous ne saurions accepter cette formule. Nous la trouvons trop précise pour un dogme aussi mystérieux que celui de la Trinité ; trop mathématique, vu le caractère infini de Dieu ; trop disjonctive, parce qu'elle sépare les personnes divines sans les unir ; incomplète enfin parce qu'elle passe sous silence le rang particulier qu'occupe chaque espèce divine dans la catégorie trinitaire.

Il serait bien téméraire de risquer, après saint Augustin, une définition de la Trinité. Nous le ferons cependant, mais bien plus par devoir que par science et par goût. Tenant donc un compte aussi exact que possible des données bibliques, nous dirons que le mystère de la Trinité nous paraît consister en ce qu'en un Dieu, unique quant à son essence, subsistent unis, distincts et doués des attributs de la divinité, mais divers quant au rang, le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

E. ARNAUD.

¹ *De Trinitate*, VII, 6.

² *Ep.* 238, c. 3.

³ Gieseler, *Histoire des dogmes*, traduit par Flobert, p. 292.

LES VÉRITÉS SALUTAIRES DU CHRISTIANISME

APOLOGETISCHE VORTRÄGE UEBER DIE HEILSWAHRHEITEN DES CHRISTENTHUMS, VON CHR. ERNST LUTHARDT (Leipzig, 1867). (*Essais apologétiques sur les vérités salutaires du christianisme.*)

Le docteur Luthardt, dont nous possédons déjà un ouvrage sur les *Vérités fondamentales du christianisme*, vient de publier un second livre, qui n'est que la suite et le complément du précédent. Les deux volumes réunis forment une apologétique du christianisme en deux parties. Il est désirable que les traducteurs de la première fassent bientôt passer la seconde dans notre langue.

Dans la première partie, avons-nous dit, il est question des *vérités fondamentales*, la seconde est consacrée aux *vérités salutaires*. Que faut-il entendre par là ? La réponse à cette question est facile. Il existe des vérités que l'Evangile suppose et sur lesquelles il se fonde ; elles lui servent de base, et c'est sur elles qu'il repose comme un édifice sur son fondement. Ces vérités sont, par exemple, l'existence et la personnalité de Dieu, la nature de l'homme, la réalité de la révélation, l'état antérieur du monde. S'il n'existait pas un Dieu, ou si ce Dieu n'avait point de volonté, si toute communication entre lui et les hommes était impossible, il ne pourrait y avoir ni religion ni révélation, et le christianisme n'aurait pas vu le jour. Si pareillement les religions antiques, le paganisme et le judaïsme, répondaient à tous les besoins de la nature humaine, la mission de Jésus-Christ dans le monde aurait été sans objet et ne se serait pas réalisée. Voilà par conséquent autant de questions que M. Luthardt a dû traiter avant d'aborder le christianisme lui-même. C'est ce qu'il a fait dans la première partie de son utile travail, dont nous avons rendu compte¹. Maintenant, il ne revient pas sur ces *vérités fondamentales* dont il a montré la solidité, il s'enferme dans l'édifice que Jésus-Christ a construit et s'applique à nous en montrer et à nous en expliquer les divers compartiments. Voici les sujets qu'il traite successivement dans les dix conférences qui composent le volume dont nous allons nous occuper : l'essence du christianisme, le péché, la grâce, l'Homme-Dieu,

¹ Voir le *Bulletin théologique*, année 1866, page 248.

l'œuvre de Jésus-Christ, l'accomplissement de l'œuvre du salut et la Trinité, l'Eglise, l'Ecriture sainte, les moyens ecclésiastiques de grâce et les dernières choses. Ce sont bien là, comme on le voit, des *vérités salutaires*, car toutes ont un rapport intime avec ces dispositions intérieures de l'être humain que Jésus-Christ veut produire et qui constituent le salut. Sur chacun de ces points, il s'agit de savoir ce qui a été enseigné. Ce travail n'est pas sans importance, car si, d'une part, les vérités de l'Evangile n'ont pas produit les effets pour lesquels elles ont été révélées, bien souvent aussi un manque d'intelligence a fait repousser comme déraisonnables des enseignements excellents. N'admettons pas ce qui est faux pour le motif que d'autres l'admettent, mais ne repoussons pas ce qui est vrai pour la simple raison que d'autres le repoussent. La seconde manière d'agir ne serait pas plus raisonnable que la première.

Ceux qui connaissent le docteur Luthardt savent qu'il ne méprise pas le savoir et qu'il aime sincèrement la science, tout en réservant son premier amour pour Jésus-Christ. Aussi, quant à ses études, se distingue-t-il d'un grand nombre d'esprits studieux de nos jours qui ne paraissent étudier que pour ébranler. A quoi servirait la science, disent-ils, si elle nous conduisait à des résultats connus et admis avant d'étudier? Ne serait-ce donc rien que la consolidation de ces préjugés antiques, leur passage de l'état de préjugé à celui de vérité démontrée? Quant au docteur Luthardt, son désir bien connu est de consolider ce qu'il a déjà reçu comme vrai. Aurait-il une foi réelle s'il agissait autrement, et ne pourrait-on être savant qu'à la condition de ne rien croire? N'oublions pas que la foi a son domaine en dehors des données de la science. L'essentiel est de savoir si ce que les hommes de cette tendance conservent après leurs études doit véritablement être conservé, et si ce que les hommes de la tendance opposée repoussent doit rester debout, malgré leurs attaques. Au reste, toutes les tendances sont d'accord sur ce point, que l'étude ne doit pas avoir d'autre but que la connaissance de la vérité. Nous promettons, pour notre compte, de nous résigner à faire tous les sacrifices que la science exigera impérieusement; jamais une erreur reconnue ne sera conservée par nous. Nous l'avouons toutefois, et nous ne pensons pas que ce soit là une faiblesse, notre satisfaction sera grande quand, au moyen de l'étude, nous aurons vu s'éclairer d'une lumière nouvelle et briller de tout l'éclat de la vérité des croyances que nous avions reçues traditionnellement et de confiance. Nous croyons ne pas nous tromper en pensant que M. Luthardt est dans les mêmes sentiments.

Nous allons examiner après notre auteur, et le plus souvent sous sa direction, les importants sujets dont il s'occupe dans son livre. Nous nous arrêterons davantage à ce qui demandera plus de développements et nous paraîtra d'un intérêt véritablement actuel.

1^{re} conférence. *L'essence du christianisme.*

L'ancien monde s'éteignit dans une parole de scepticisme : *Qu'est-ce que la vérité ?* Le monde nouveau a commencé avec cette parole de Jésus-Christ : *Je suis la vérité.* Le paganisme était la religion de la recherche ; le judaïsme, la religion de l'espérance, et le christianisme est la religion que cherchaient les païens et que les Juifs attendaient. Le christianisme n'est pas *une* religion, il est *la* religion même, la religion absolue. Les formes du christianisme peuvent changer, il peut être compris de façons différentes, la foi chrétienne reste immuable, car elle est la vérité. Est-ce là de l'intolérance ? Si le christianisme n'avait pas cette prétention, il avouerait qu'il n'est pas la vérité.

A cette question : Qu'est-ce que le christianisme ? on a cru pouvoir répondre : C'est la raison portée au plus haut degré de développement. C'est ce que disait le rationalisme, qui se réduisait à quelques vérités élémentaires sur Dieu, la vertu et l'immortalité. D'après le nouveau protestantisme ou le protestantisme libéral, le christianisme serait la conciliation de l'enseignement de Jésus-Christ avec la science moderne. Sans doute, le christianisme a des idées, les pensées d'un chrétien sont plus profondes que celles de Platon ou d'Aristote, mais elles ne constituent pas l'essence du christianisme. Le christianisme est un fait : la réconciliation du pécheur ; il est la réponse de Dieu à l'âme pécheresse et repentante ; et ce fait s'appelle Jésus-Christ. Sa personne constitue l'essence du christianisme. Il n'en est pas du Sauveur comme du fondateur de l'islamisme ; Jésus n'est pas seulement l'auteur du christianisme, il en est le sujet ; sa personne et son œuvre se confondent. Les hommes conservent quelquefois les bienfaits en oubliant le bienfaiteur ; Jésus n'a pas voulu que la même chose pût arriver à son égard, et il s'est fait lui-même le centre de sa religion. Dans le christianisme, le service divin est la glorification du Sauveur, les cantiques de l'Eglise le célèbrent, l'art chrétien l'exalte, et les luttes de nos jours constatent que Jésus est le point central de la religion chrétienne. Le christianisme est indissolublement uni à la personne du Sauveur.

En quoi consiste donc l'essence du christianisme ?

L'ancienne Eglise d'Occident¹ voyait cette essence dans la révélation et dans la manifestation de la plus haute vérité. Elevés à l'école des grands poètes et des grands philosophes, les Grecs voulaient faire de Jésus-Christ le roi des esprits. Ils prêchaient une vérité mais non toute la vérité.

L'Eglise d'Orient², héritière du sens pratique et dominateur de l'ancienne Rome, disait que le christianisme a propagé dans le monde le règne divin de la grâce ; mais, à ses yeux, le royaume est dans l'Eglise, et le christianisme est l'Eglise même, celui qui veut avoir part à la grâce doit se soumettre à l'ordre ecclésiastique ; a piété chrétienne n'est que

1 ? (Réd.)

2 ? (Réd.)



l'obéissance à l'Eglise. Nous devons rendre hommage à l'ardeur que Rome a déployée pour la défense de cette théorie, mais nous ne pouvons reconnaître là toute l'essence du christianisme.

La Réforme est née des aspirations de la conscience vers la sainteté, des besoins du cœur pour la certitude du salut. Que dois-je faire pour être sauvé? Crois au Seigneur Jésus. Dans cette question et dans cette réponse se trouve l'essence du christianisme. On peut l'indiquer ainsi : le salut du pécheur assuré par la foi à la grâce. Cette doctrine porte le sceau de sa vérité dans l'humilité qu'elle inspire à l'homme et dans la gloire qu'elle fait remonter à Dieu. On peut se demander pourtant : Ce qu'elle affirme est-il certain? Rome répond par l'autorité de l'Eglise. Elle dit : Ce que l'Eglise enseigne est vrai, car l'Eglise est infaillible, elle a l'esprit de vérité, elle est inspirée. Mais si cette infaillibilité était elle-même en question, si l'Eglise s'était souvent trompée, qu'arriverait-il, que deviendrait la foi? Evidemment, ce ne peut pas être là le dernier fondement de la foi. Au-dessus de l'Eglise, nous devons placer l'Ecriture. Oui, notre foi repose sur l'Ecriture sainte. Nous croyons, nous sommes sûrs que dans l'Ecriture nous avons la Parole de Dieu qui nous enseigne le chemin de la sainteté et nous conduit au salut. Mais si nous interprétions mal l'Ecriture, si quelqu'un des livres considérés comme faisant partie du volume sacré ne lui appartenait pas, notre foi serait donc incertaine et notre christianisme erroné? La lettre de l'Ecriture ne peut-être le dernier fondement de notre foi. Notre foi n'est pas une simple foi à l'Ecriture, mais, avant tout, à ce que l'Ecriture enseigne. Cet enseignement, s'il faut le désigner par un mot, c'est Jésus-Christ. Nous ne croyons pas en Jésus-Christ à cause de l'Ecriture, mais nous croyons à l'Ecriture à cause de Jésus-Christ. C'est pourtant bien au Christ de l'Ecriture que nous croyons et non à un autre, mais nous croyons en lui à cause de lui-même. Cette foi n'est pas simplement historique, elle est religieuse. Il y a une vérité historique et une vérité religieuse. Les vérités historiques nous arrivent par le canal de l'histoire, les autres sont une affaire de conviction intérieure. Que César ait été mis à mort par Brutus et que Napoléon I^{er} ait rendu le dernier soupir à Sainte-Hélène, ce sont là des vérités historiques dont un homme instruit ne saurait douter; mais qu'ont à faire ces faits avec notre vie intérieure? Que Jésus-Christ ait vécu, qu'il soit né sous les gouvernements d'Auguste et d'Hérode, qu'il soit mort sous Ponce-Pilate, qu'il soit ressuscité... ce sont là des vérités historiques dont nous sommes historiquement certains, mais qui n'ont pas pour nous une importance simplement historique; elles ont, de plus, une importance religieuse. Cette importance est le fondement particulier de notre foi. L'histoire de Jésus est l'histoire de notre délivrance; les actes de sa vie sont des vérités pour notre vie intérieure, ils produisent une intime persuasion et nous n'avons pas une conviction purement historique, nous avons une conviction religieuse. C'est notre conscience qui

nous persuade que Christ, sa mort et sa résurrection sont ce que nous cherchions, ce dont nous avons besoin. Celui qui se laisse éclairer par ce témoignage sent dans son cœur la vérité de cette foi par le Saint-Esprit.

Comment arrivons-nous à cette conviction? Par le chemin de l'expérience intérieure. Les preuves apologétiques peuvent détruire les objections de l'incrédulité, elles ne produiront jamais la foi. Celle-ci n'est pas un fruit de la science; s'il en était ainsi, elle n'aurait point de valeur morale. Nous avons un œil de l'esprit, la conscience, comme nous avons les yeux du corps, parce qu'il existe un monde invisible comme il y a un monde matériel, et les vérités que nous percevons par l'œil de l'esprit ne sont pas moins certaines que les couleurs que nous percevons par les yeux du corps. Ces deux mondes, le religieux et le matériel, étaient réels pour Jacobi quand il disait : Je suis chrétien par le cœur, mais païen par la tête. La foi n'est pas contraire à la science, mais elle en est distincte; on peut être un savant sans être un croyant et réciproquement, mais on peut aussi être croyant en même temps que savant. Notre connaissance de Dieu ne nous dispense pas de croire en lui, bien au contraire, ce que nous savons nous dispose à croire et la foi développe la vie de l'intelligence et de la volonté. La foi est une science aussi bien qu'une force, mais une science qui se meut dans un monde particulier.

Voici notre conclusion. Si les vérités représentent le temple dans lequel le chrétien se meut avec ses pensées, quand nous entrons dans ce temple, nous devons y porter ce respect qui nous saisit sous un dôme dont toutes les pierres nous parlent des grands mystères du royaume des cieux.

Cet édifice majestueux de la révélation divine repose sur deux colonnes qui sont le *péché* de l'homme et la *grâce* de Dieu.

2. *Le péché.* Nous ne pouvons pas songer au péché sans voir apparaître les souffrances de l'humanité.

D'où vient le mal, d'où vient le péché? C'est une question que toutes les religions et toutes les philosophies ont rencontrée. Le fait sur lequel elle se fonde remonte donc à l'enfance des sociétés.

On a dit : Le mal provient de notre nature physique. Cela n'est vrai que pour les péchés de la chair, tels que l'avarice, la sensualité; l'orgueil et l'ambition ont une autre origine. Le péché est aussi profondément enraciné dans l'âme que dans le corps. On pourrait tuer le corps sans détruire le péché, il se continue dans l'âme immortelle. Le péché n'a pas pour unique origine la sensualité.

Le péché provient-il de notre fragilité? Sommes-nous pécheurs parce que nous sommes faibles, imparfaits et mortels? Non, car nous ne serions pas pécheurs, quoique faibles et mortels, si nous aimions Dieu de tout notre cœur.

On a dit que le péché était la loi nécessaire de l'existence terrestre, l'opposition inévitable sur le chemin de l'existence, que toute vie se meut entre des contraires. Nous répondons : Le péché n'est pas le chemin né-

cessaire et l'ombre du bien, il en est l'ennemi; le mal est un mauvais usage de la liberté qui fut un don de Dieu; et l'abus de la liberté est le fait de l'homme. Tous les peuples ont conservé le souvenir d'une faute qui s'accomplit au berceau de l'humanité. La dernière origine du péché se trouve dans un acte volontaire d'assujettissement à une force spirituelle. Nous ne pouvons pas en dire davantage, car nous sommes ici à la limite de nos connaissances et de nos expériences.

Rousseau a prétendu, il est vrai, que l'homme est naturellement bon, et il a fondé là-dessus tout un système d'éducation. Mais sa vie a contredit cette théorie. Ne sait-on pas, en effet, qu'il se plaignait de tout le monde et voyait partout des pièges et de la perfidie? Ce serait déjà beaucoup que d'éviter le mal, mais ce ne serait pas tout, il faudrait faire le bien, et mieux, être bon. Ce n'est qu'alors que l'harmonie détruite serait rétablie. Dieu devrait être notre tout, et nous ne pouvons être heureux qu'en lui; il faudrait qu'il fût le point central de notre vie, mais l'homme a tout voulu rapporter à soi et se faire le centre de ses pensées et de sa volonté : c'est en cela que consiste le péché.

Faut-il rappeler cette sorte de statistique morale dont on a parlé dans ces derniers temps? On a dit : Tout est bien à sa place, tout comprendre, c'est tout justifier, Néron n'est pas plus coupable que saint Paul, les bourreaux de la Révolution française ne valaient pas moins que les plus nobles victimes... Mais nous portons au dedans de nous la réponse à toutes ces théories, et cette réponse est un fait aussi bien que les autres; aussi longtemps qu'il y aura une conscience sur la terre, elle protestera contre de pareilles doctrines.

3. *La grâce.* En abordant cette question, l'auteur débarrasse le sujet de quelques entraves.

L'ancien monde a prétendu que l'homme n'avait pas besoin d'un Sauveur, qu'il pouvait se sauver lui-même; et il en a appelé à la nature qui ramène le calme dans les âmes agitées qui vont se reposer sur son sein, comme si l'homme ne portait pas, même au milieu des plus riants paysages, le chagrin qui le ronge! Il en a aussi appelé à l'éducation et aux arts, comme à des moyens propres à ramener la sérénité dans l'âme. Mais la culture de l'esprit, qui rend l'homme plus poli, le rend-elle meilleur? et si les arts peuvent servir la religion, ils ne sauraient la remplacer. Le salut, ou ce qu'on a appelé la santé de l'âme, ne provient ni de notre esprit, ni de notre volonté. La loi n'est pas la liberté. La loi est dans la conscience; l'harmonie entre la loi et la volonté vient d'ailleurs. C'est de cette harmonie que résulte la véritable liberté.

Dernièrement on a voulu expliquer le détail par l'ensemble, et justifier la souffrance de l'individu par la marche de l'humanité. L'individu, a-t-on dit, n'est qu'un rayon de la lumière générale, une goutte d'eau dans l'Océan; il ne faut voir le particulier que dans l'universel. C'est pour l'ensemble qu'a lieu la rédemption. Cette explication me console très-

bien de la flétrissure d'une fleur, mais non de la perte d'un homme en qui se trouve une âme immortelle.

Après avoir ainsi débarrassé le terrain, l'auteur arrive à une détermination précise de la grâce, dont nous aurions besoin, dit-il, alors même que nous ne serions pas pécheurs. La grâce, en effet, n'est autre chose que le moyen ou l'ensemble des moyens par lesquels Dieu nous pousse vers notre destination. Nous avons été créés pour être des vaisseaux dans lesquels Dieu veut verser la vie de son amour; nous devons être des temples où l'Esprit de Dieu vient habiter. Comment la fleur se colorerait-elle sans les rayons du soleil, et comment la plante se développerait-elle sans l'humidité du sol? Notre âme aussi a besoin de la lumière et de la vie de Dieu; sans lui, nous ne pouvons nous développer religieusement; tout notre être tend vers Dieu et le désire. Nous croyons être créés pour cela, c'est notre vocation. Le péché ou l'amour de nous-même nous détourne de cette noble tendance. Notre tâche est d'ouvrir notre cœur pour recevoir la vie divine. Notre âme, pour se développer, doit recevoir l'Esprit de Dieu, comme notre corps, pour s'accroître, a besoin de s'assimiler des molécules matérielles.

Mais, nous ferons-nous un mérite de cette capacité de recevoir Dieu au dedans de nous? Est-ce donc un mérite que d'avoir été faits pour être les vases de la grâce et les temples du Saint-Esprit? Autant vaudrait demander si Schiller et Gœthe ont eu beaucoup à se glorifier de ce que Dieu a mis en l'un les grandes aspirations de l'éternel idéal, et dans l'autre la capacité de peindre avec tant d'éclat les richesses du monde physique. Et tous les hommes ont-ils à se glorifier à leur tour si Dieu leur a donné les riches notions du Vrai, du Bien, du Beau, et s'ils ont été rendus capables de comprendre la révélation de sa divine majesté? Ceux qui ont reçu des dons exceptionnels sont-ils les seuls qui aient eu part aux grâces de Dieu? Non certainement; le Créateur a déposé au fond de toute âme humaine un écho de tout ce qu'il y a de grand dans les œuvres de Dieu. Notre cœur est comme une harpe que le doigt du Tout-Puissant fait vibrer. Nous recevons tous, quoique diversement, les sons de la grande harmonie du monde. Qui parlera de mérite si nous soupirons après Dieu, si nous le portons dans notre cœur, si vivre pour lui est notre vocation? Tout cela est pur don, tout cela est grâce. Si nous donnons notre cœur à celui qui nous a aimés le premier, le mérite n'est-il pas de sa part et non de notre côté? Nous devrions donc reconnaître la grâce de Dieu envers nous, alors même que nous ne serions pas pécheurs.

Toutefois, la grâce dont nous venons de parler serait comme l'épanouissement d'une nature bienfaisante qui se plairait à combler de ses bienfaits des créatures qu'elle voudrait rendre heureuses, mais dont elle n'aurait pas à se plaindre. Nous n'en sommes plus là; le péché est intervenu, et il ne suffit plus que notre bienfaiteur soit bon, il faut qu'il soit miséricordieux, c'est-à-dire que ses bontés ne se laissent point détourner

par notre ingratitude. C'est ici évidemment que nous touchons à ce qui a pris le nom spécial de grâce chrétienne, car elle ne nous est connue que par Jésus-Christ. Mais, il faut le reconnaître, c'est toujours l'épanouissement du même amour de Dieu ; et c'est quand il arrive à ce degré qu'il prend un caractère tout à fait admirable, car alors il ne trouve dans la nature humaine rien qui lui corresponde. Quand nous n'étions que des pécheurs, Christ est mort pour nous. La grâce est le plus haut et le plus beau privilège de l'autorité, elle en est la couronne, tandis que la justice n'en est que le marche-pied.

M. Luthardt donne à la pensée de la généralité de la grâce, au sentiment intérieur qu'en éprouve le fidèle et à ses effets cachés des développements oratoires qui mériteraient certainement d'être mentionnés. Mais c'est surtout aux idées que nous nous attachons dans ce compte rendu, et nous sommes condamné à négliger bien des choses importantes.

Nous terminerons ce que nous avons à dire sur la question de la grâce par quelques paroles sur la manière providentielle dont les hommes y avaient été préparés. Dieu n'a pas seulement préparé le salut pour l'humanité, il a préparé l'humanité pour le salut. Le salut a été préparé en Israël, l'humanité a été préparée par le paganisme. Au moyen de la culture du monde païen, Dieu a montré ce que peut la nature humaine et ce qu'elle ne peut pas. Malgré tout leur savoir, les hommes n'ont pu arriver à la connaissance du vrai Dieu, du Dieu de la rédemption qui est toujours demeuré le *Dieu inconnu*. L'histoire des peuples est une véritable éducation divine. Socrate est pour nous le plus grand des Grecs, et l'oracle de Delphes l'a proclamé le plus sage. En quoi ont consisté sa grandeur et sa sagesse ? Dans son humilité. Dieu avait conduit l'ancien monde à reconnaître le besoin qu'il avait d'une révélation immédiate de la grâce de Dieu.

4. 5. 6. *L'Homme-Dieu. L'œuvre de Jésus-Christ. La conclusion de l'œuvre du salut et la Trinité.*

Nous réunissons ces trois conférences pour en parler simultanément, car elles sont le développement du même sujet.

La réponse de Dieu au péché de l'homme est la grâce ; le révélateur de la grâce est Jésus-Christ ; mais qu'est Jésus-Christ lui-même ?

Il fut un homme, c'est évident, car il éprouva tous les besoins de la nature humaine et en suivit les développements. Mais fut-il un homme comme tous les autres ? Sur un point, au moins, il s'en distingua manifestement. Il fut semblable à nous en toutes choses, excepté dans le péché. Ce point est-il bien établi ? L'essence du péché, avons-nous dit, c'est la recherche de soi-même, l'égoïsme. Jamais nous ne trouvons en Jésus la moindre trace de cette inclination. Sa vie a présenté le modèle d'un dévouement sans bornes à la volonté de son Père et au bien de l'humanité. Les mauvais traitements et les injustices dont il a eu tant à souffrir

pendant le cours de sa vie, l'ont souvent affligé mais jamais irrité; jamais une parole de haine ou de colère n'est sortie de sa bouche, jamais un désir de vengeance n'a effleuré son cœur; sa patience a été inaltérable et son amour des hommes, dont il avait tant à souffrir, ne s'est jamais démenti. Aussi, pouvait-il mettre ses adversaires au défi de le trouver en faute, et il leur disait : Qui de vous me convaincra de péché? Voilà à quel point les hommes qui vivaient auprès de Jésus-Christ en étaient réduits à l'égard de sa sainteté. Mais que pensait Jésus lui-même, et si les autres ne pouvaient l'accuser d'aucune faute apparente, se reprochait-il lui-même quelque faute cachée? On sait le rôle que le péché jouait dans ses enseignements. Je suis venu, disait-il, pour sauver les pécheurs; c'est aux pécheurs qu'il s'adressait, son regard pénétrant trouvait du péché dans toutes les actions humaines, la confession des péchés était la condition indispensable pour entrer dans son royaume où le plus humble était le plus grand; les hommes devaient toujours demander, dans leurs prières, le pardon de leurs péchés; il n'y avait de piété à ses yeux que dans l'abaissement et l'humiliation devant Dieu, c'était celui qui s'abaissait qui devait être élevé; s'il se donnait comme le Sauveur du monde, il se représentait aussi comme le juge inflexible du péché; et cependant, dans aucune de ses prières, il n'a demandé pardon pour lui-même; sur la croix et au moment de son agonie, jamais il n'a recouru pour son propre compte à cette grâce qui fait le fond de l'Evangile et sans laquelle il est impossible qu'aucun homme soit sauvé. A ses propres yeux, Jésus était donc un homme sans péchés; s'il était un homme sans péchés, il est un miracle, et le christianisme est un miracle aussi, car il n'est pas un produit de l'esprit humain, mais un fait créateur de Dieu, une branche greffée sur l'arbre de l'humanité, il est vrai, mais une branche d'une origine plus noble.

Cette croyance de la divinité de Jésus-Christ ou de la divinité *en* Jésus-Christ, a été professée sans interruption, dans l'Eglise, depuis le berceau du christianisme. Au témoignage de Plin, peu de temps après la mort de Jean, les chrétiens, dans leurs cantiques, honoraient Jésus-Christ comme Dieu. Eusèbe nous dit la même chose pour l'époque de Constantin, et il est connu que les Juifs l'avaient persécuté de son vivant parce que, *étant homme, il se faisait Dieu*.

Quant à l'œuvre de Jésus-Christ, on s'est souvent demandé : Dieu ne pouvait-il pas pardonner par un simple acte de sa volonté, pourquoi une expiation? Il faut répondre : La colère de Dieu contre le pécheur est un mot qu'on peut mal comprendre, mais sous lequel se trouve un sens profond et parfaitement vrai; il est évident que Dieu ne serait plus ce qu'il est si le péché ne l'irritait pas moralement et s'il entraînait dans une sorte de connivence avec le mal. Dieu ne peut pas se renier lui-même; il ne peut pas cesser d'être l'ennemi et le juge du péché; et si nous admettions un moment qu'il le pût, nous nous trouverions en présence d'une autre

difficulté, notre conscience ne s'accommoderait pas de cette sorte de compromis. C'est elle qui réclame l'expiation; il faut que le péché soit effacé avant que le cœur soit mis au large et qu'il trouve en lui l'énergie de faire le bien.

Mais la substitution est-elle morale? est-elle possible? Elle serait inique si elle était imposée; elle est héroïque quand elle est volontaire. Ne voit-on pas tous les jours un père se dévouer pour ses enfants, des enfants travailler toute leur vie à réhabiliter la mémoire de leur père, et le chef d'un Etat s'identifier tellement avec son peuple, qu'il souffre de toutes les souffrances de ses sujets? Plus un homme est noble, droit, aimant, sensible, plus il porte les souffrances de l'humanité. Jésus les a portées comme aucun autre, et c'est en les portant avec lui que nous en sommes soulagés. La justice de Dieu et la conscience de l'homme sont ici dans un parfait accord. Le problème a été résolu par l'amour.

Il n'est pas possible d'ajourner plus longtemps une objection qui s'est souvent présentée et qui se reproduit sans cesse. L'humanité et la divinité peuvent-elles être considérées comme habitant ensemble en Jésus-Christ? Jésus-Christ peut-il être Dieu et homme? attache-t-on un sens précis à ces deux mots réunis : *l'Homme-Dieu*? Il est évident que nous ne connaissons pas bien la nature de l'homme, que nous connaissons encore moins la nature de Dieu, et il n'est pas surprenant que nous connaissions mal la nature de Jésus-Christ. Mais, est-ce bien une connaissance parfaite de cette nature que l'Écriture veut nous donner? Se proposerait-elle de faire des chrétiens une sorte d'aristocratie de l'intelligence pour laquelle toutes les obscurités seraient éclaircies? Non, le christianisme n'est pas une philosophie, mais une religion; il n'a pas été donné pour quelques grands esprits, mais pour tout le peuple; il faut se faire enfant pour entrer au royaume des cieux. En se révélant aux hommes, Dieu ne se proposa pas de leur découvrir des mystères dans lesquels les anges eux-mêmes ne peuvent pas pénétrer jusqu'au fond en se baissant; sa nature infinie ne sera jamais embrassée par notre intelligence bornée. Qu'a-t-il donc fait? Il a voulu se faire connaître à nous comme Père, comme Fils et comme Saint-Esprit, et notre foi repose sur cette triple manifestation d'un seul et même Dieu. C'est le grand drame historique de la rédemption que nous confessons quand nous reconnaissons Dieu comme triple. Le Père envoie le Fils dans le monde; le Fils efface nos péchés et nous réconcilie avec Dieu; le Saint-Esprit nous rend enfants de Dieu et produit dans notre cœur une vie nouvelle de sainteté. Sur ces triples actes repose notre foi; mais ce sont là trois actes d'un seul et même Dieu. En parlant du Père, du Fils et du Saint-Esprit, nous n'exprimons pas une spéculation sur Dieu, nous confessons notre foi à la rédemption dans l'ordre où elle s'est produite dans l'histoire. Quand nous disons : Dieu est triple, cela veut dire : Dieu est le Dieu de la rédemption. Le christianisme est la religion de la rédemption; son point central est la confession du Dieu

triple; c'est pourquoi nier la Trinité ainsi entendue c'est nier la rédemption; confesser la Trinité, c'est confesser la rédemption. Depuis Jésus-Christ, qui a ordonné à ses disciples de prononcer l'admission dans l'Eglise, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, la chose est comprise ainsi que nous venons de l'exposer. Les expressions dont nous nous servons ne sont pas parfaitement justes, mais nous n'en avons pas de meilleures, et elles ont ceci d'excellent qu'elles nous font bien connaître l'ordre dans lequel les gratuités de Dieu nous ont été manifestées. Un moraliste français, Montaigne, nous dit : Nous ne connaissons le tout de rien, et notre grand réformateur, Luther, a prononcé cette parole : Ce que nous savons de Dieu est vrai, mais nous ne savons pas tout ce qui est vrai. Profitons donc de ce que nous pouvons connaître sans nous disputer sur les choses dont l'accès nous est interdit.

Nous venons d'exposer les idées du docteur Luthardt sur ce grave sujet. Nous espérons l'avoir fait avec fidélité; mais la question est trop importante pour que nous nous bornions à être simple historien. Nous tenons à donner et à motiver notre assentiment. Il s'agit, en effet, de rester fidèle à l'Ecriture et de ne pas en fausser les leçons par une interprétation forcée. Le symbole d'Athanase parle d'un seul Dieu en trois personnes distinctes et non séparées. S'il s'agit ici d'une simple comparaison; si, pour comprendre des enseignements assez compliqués, on veut dire : Les choses se passent *comme* s'il en était ainsi, l'explication nous paraît excellente et nous nous en sommes nous-mêmes servi; mais c'est le cas de se souvenir que comparaison n'est pas raison, et si l'on affirmait qu'il s'agit de trois personnalités qui n'en sont qu'une ou se confondent dans une seule, nous repousserions résolument cette explication, la regardant comme inadmissible. Rien n'est indivisible comme la personnalité; un autre et moi ne sommes pas un, mais deux, à moins qu'on ne parle d'une simple union de volonté, comme dans ce passage : Moi et mon Père nous sommes un; qu'ils soient un (mes disciples) comme nous sommes un¹. A quoi bon, par exemple, dans un pur intérêt de système, vouloir soutenir la personnalité du Saint-Esprit? Dira-t-on que l'Ecriture en parle comme d'une personne et que le baptême est administré en son nom? Mais l'Ecriture ne personnifie-t-elle pas aussi la Sagesse, qui élève la maison, et la Folie, qui la ruine? Ne mentionne-t-elle pas les cieux qui écoutent et la terre qui prête l'oreille, les pierres qui parlent? Qui se laisse effrayer par la Colère au teint pâle, à l'œil livide et louche, dont parle le poète? Et quand l'officier de l'état civil, en s'adressant aux deux époux, prononce ces paroles : Au nom de la loi, je vous déclare unis par le lien du mariage, quelqu'un a-t-il la pensée de considérer la loi comme

¹ Ceux qui, sans se laisser effrayer par des profondeurs un peu subtiles, désirent de riches développements sur la personnalité, les trouveront dans l'introduction monumentale que le docteur Richard Rothe a placée en tête de sa *Theologische Ethik*, dont les deux premiers volumes viennent d'être réimprimés.

une personne? N'interdisons donc pas à la Bible, qui a été écrite pour tous, le droit de parler comme tout le monde. On ajoutera peut-être : Contesterez-vous aussi la personnalité du Fils? Certainement non. Jésus-Christ a été un homme et, par suite, une personne; l'habitation de la Parole éternelle en lui a dû considérablement agrandir cette personnalité, mais ne l'a pas détruite. Le jeune maréchal-ferrant qui, par des études tardives, mais approfondies, devint le premier chirurgien de la France et peut-être du monde, ne cessa pas d'être le même individu. Ayons le cœur simple et l'esprit sérieux quand nous lisons ou que nous étudions l'Écriture. Nous ne connaissons les corps que par leurs propriétés et les esprits que par leurs facultés, comment voudrions-nous connaître Dieu autrement que par les révélations qu'il nous fait de sa puissance et de son amour? C'est dans les œuvres de la création que se manifeste sa puissance et dans l'Évangile qu'il fait éclater son amour. Les choses cachées sont pour Dieu, les choses révélées sont pour nous et pour nos enfants. Laissons le mystère qui nous est inaccessible, et recevons avec reconnaissance les témoignages qu'il nous donne en Jésus-Christ de son incomparable amour. Nous n'en serons ni moins reconnaissants, ni moins dévoués, et, en nous montrant plus respectueux et plus humbles, nous éviterons bien des querelles et préviendrons de fâcheuses divisions.

7. *L'Eglise.* L'Eglise fut la première œuvre du Saint-Esprit. L'admission dans son sein s'opère par le baptême qui, selon l'institution de Jésus-Christ lui-même, doit être administré au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Cette profession exprime la foi de l'Eglise. Quand elle dit : Je crois au Père, elle repousse l'athéisme et la divinisation de la nature; par la foi au Fils, elle déclare que Dieu s'occupe des affaires de ce monde et se met en garde contre le déisme; par la foi au Saint-Esprit, elle reconnaît la faiblesse de l'homme, qui ne peut poursuivre le but de sa vocation chrétienne sans un secours spécial du Ciel, alors elle proteste contre le rationalisme.

C'est dans l'Eglise que le christianisme trouve sa patrie.

Il existe, au fond de beaucoup d'esprits, une réelle antipathie pour l'Eglise, et cette antipathie se cache souvent sous le voile d'un intérêt affecté pour le christianisme. Voici le motif de cette haine secrète. On reproche à l'Eglise d'être indifférente aux intérêts du monde et de ne pas favoriser les progrès de l'humanité. A la vérité, elle ne prodigue pas ses soins à la terre et ne consacre pas ses efforts au développement des facultés de l'esprit. Mais aussi, n'est-ce pas là sa mission. Elle a été instituée dans un autre but; son rôle est de moraliser, de sanctifier les âmes, et, dans l'intérêt de l'humanité, il faudrait se féliciter qu'il existe sur la terre, au milieu des intérêts matériels, une association poursuivant ce noble but.

On veut repousser l'Eglise du monde et l'on rêve un avenir dans lequel

il y aura dans l'Etat une religion, mais point d'Eglise. Le christianisme ne finirait point, mais il cesserait d'exister comme Eglise. Pour cela, il faudrait ou que la religion devînt une dépendance de l'Etat, une branche de son administration, ou qu'elle se renfermât dans la vie intérieure des individus. Ces deux suppositions sont-elles admissibles? Quel est le rôle de l'Etat? Il administre le droit et s'occupe de la vie temporelle; celui de l'Eglise est tout autre : elle propage la grâce et travaille à la sanctification et au salut des individus. L'Etat et l'Eglise appartiennent à des sphères diverses; l'organisme de l'Etat ne saurait être l'organisme de l'Eglise.

Quant à la seconde supposition, oui, sans doute, la patrie de la religion est dans le cœur des individus, mais nous avons été créés pour vivre en société; les esprits se cherchent, les âmes s'attirent, les personnes dont les sentiments religieux se correspondent se réuniront toujours et formeront une communauté. Il y aura des associations religieuses aussi longtemps qu'il restera de la religion au fond des cœurs.

Ce qui fait de la société chrétienne une Eglise, c'est sa foi en Jésus-Christ, ce sont les sentiments de ses membres, bien plus que les cérémonies dont ils se servent pour les exprimer. Quant aux cérémonies et aux formes du culte, elles ne peuvent que différer selon les climats et les civilisations; le culte ne sera jamais pour les populations du Midi ce qu'il est pour les populations du Nord. Les différences les plus sensibles qui se font remarquer au sein de l'Eglise chrétienne sont celles qui existent entre le catholicisme et le protestantisme. Rome défend l'autorité, la Réforme préconise la liberté. Toutefois, il y a de la liberté dans le catholicisme et de l'autorité au sein du protestantisme. Catholicisme et protestantisme ne sont pas simplement des différences absolues dans la direction des esprits, c'est une force qui en domine une autre sans l'anéantir.

Aux yeux du catholique, comme aux yeux du protestant, le plus haut intérêt de l'homme est la connaissance de la vérité. Jusque-là, ils sont d'accord. Voici comment ils se séparent : Le catholique dit : S'il y a une vérité, il doit y avoir un moyen de la reconnaître, l'Eglise possède la vérité, je dois écouter l'Eglise; si je dois écouter l'Eglise, pour me parler elle doit avoir un organe infaillible; cet organe est le pape. Le plus grand péché est de ne pas écouter l'Eglise et de lui désobéir. Voilà le catholicisme.

Le protestantisme aspire aussi à la possession de la vérité, mais il la cherche par d'autres moyens. Il en appelle à la critique, comme à un instrument précieux d'investigation. Toutefois, les âmes ne vivent pas de critique, il leur faut la vérité, et quand la vérité est trouvée, elle exerce une autorité, c'est l'autorité de la vérité. Or la vérité est une affaire de conscience et non de géographie ou de légalité : elle se prouve elle-même. Je ne crois pas à Jésus-Christ parce que je crois à l'Eglise, c'est le contraire : je crois à l'Eglise parce que je crois à Jésus-Christ. La vérité est

une œuvre du Saint-Esprit, c'est la réponse que Dieu fait à l'âme au sujet du salut. Le protestantisme est la réponse de Dieu à cette question : Que faut-il faire pour être sauvé ? Le protestantisme n'est une négation qu'en tant qu'il est la négation de l'erreur qui se donne pour la vérité. Mais cette négation repose sur une affirmation, l'autorité de la Parole de Dieu. Or la vérité n'est pas un capital mort enfermé dans un coffre-fort qu'on laisse à la maison, elle donne la vie à ceux qui la possèdent. Les protestants sont plus que des chercheurs de la vérité, ils en jouissent dans une certaine mesure ; le protestantisme n'est pas une simple question au sujet du salut de l'âme, il sait la réponse ; s'il est une école, il est aussi une Eglise ; il est une réunion de chercheurs, je le veux bien, mais aussi une assemblée de croyants.

8. *L'Ecriture sainte.* Les deux questions capitales de l'époque sont : Le Christ et l'Ecriture. Jésus est-il le Fils de Dieu, l'Ecriture est-elle la Parole de Dieu ? Le premier reproche adressé à l'Ecriture est celui de son obscurité. Socrate disait du philosophe Héraclite : Ce que j'en comprends est si frappant que j'en tire une conclusion en faveur de ce que je ne comprends pas. Cette réponse peut aussi s'appliquer à l'Ecriture. Mais il en est des livres saints comme des œuvres-visibles de la création, Dieu n'y parle qu'à ceux qui ont des yeux pour voir ; de même aussi, Dieu ne se révèle, dans l'Ecriture, qu'à ceux dont les cœurs sont ouverts.

Les écrivains de la Bible sont des auteurs et non pas simplement des écrivains ; ce qu'ils écrivent ne leur a pas été dicté, mais leur est venu à travers leur propre esprit. Leurs paroles ne sont pas un simple témoignage de leur pensée, ils sont poussés et remplis par l'Esprit de Dieu qui les fait parler et écrire. Dans l'activité de leur esprit agit l'Esprit de Dieu éclairant et gouvernant leur pensée et les faisant parler, afin qu'ils disent les choses avec justesse et qu'ils s'expriment de telle sorte que leur parole convienne à leur époque et à l'Eglise de tous les temps. Quoique l'Esprit-Saint agisse dans leur esprit, il ne leur épargne pas le travail, il l'exige. Dieu ne se sert pas d'eux comme d'instruments privés de vie, ils deviennent les organes vivants de l'Esprit de Dieu, avec toute l'activité de leur propre esprit. L'Ecriture est le livre du royaume de Dieu, elle n'a pas la prétention de nous épargner le travail de la recherche dans les questions de science humaine, mais elle se propose de résoudre les questions spirituelles d'après la voie du salut. Comme l'a dit le cardinal Baronijs : « Elle ne veut pas nous enseigner comment le ciel se meut, mais comment nous pouvons y entrer. »

On a fait contre l'Ecriture des objections empruntées à la philologie. C'est un genre d'arguments dont il faut user avec beaucoup de réserve. Schleiermacher, le meilleur juge de Platon, lui attribue des discours qui ne sont pas à lui. Un des écrivains les plus distingués de la presse française, accusant son antagoniste de ne point connaître la langue dans laquelle il écrivait, tomba dans le piège que celui-ci lui tendit en apposant

sa signature au bas de quelques pages empruntées à Bossuet; d'après le critique, c'est ce prince des orateurs qui n'aurait pas su écrire en français! Frédéric le Grand, dont tout le monde connaît le génie et les goûts littéraires, ne faisait aucun cas des drames de Shakespeare qu'il accusait de barbarie. Les goûts littéraires sont très-variables et souvent arbitraires. Là où des critiques voient des arguments pour douter de l'authenticité d'un écrit, d'autres y découvrent des considérations pour l'admettre. A tout prendre, les résultats obtenus ne répondent pas à la peine qu'on se donne. Nous croyons, pour notre compte, à l'authenticité de l'Evangile selon saint Matthieu; mais alors même qu'il serait prouvé que les récits de cet auteur ont été retouchés par des témoins du siècle apostolique, le contenu du livre perdrait-il beaucoup de sa valeur? Et quand il n'y aurait que quatre épîtres de saint Paul qui soient authentiques (celle aux Romains, les deux aux Corinthiens et l'épître aux Galates), ainsi que le prétend l'école de Tübingue, le contenu du Nouveau Testament tout entier ne rentrerait-il pas par cette porte; y a-t-il un fait ou une doctrine importante de l'Evangile qui ne soit mentionné dans ces quatre écrits?

Pour connaître le prix de l'Ecriture sainte, il faut la lire avec attention et régler sa vie d'après ses enseignements. Si quelqu'un veut faire ma volonté, disait Jésus-Christ, il connaîtra l'origine de ma doctrine.

9. 10. Nous serons très-court sur les deux dernières conférences, dont il nous reste encore à parler : *Les moyens ecclésiastiques de grâce* et *Les dernières choses*. Ce n'est certes pas que nous ne puissions trouver dans l'une et dans l'autre de très-bons enseignements, mais notre travail s'est déjà bien étendu. Parmi les sujets dont le docteur Luthardt s'occupe dans sa dixième et dernière conférence, nous nous bornerons à en indiquer un seul, trop à l'ordre du jour pour qu'il soit possible de le passer sous silence : c'est celui de la réintégration universelle, ou du salut final de tous les pécheurs. Cette perspective séduit beaucoup d'âmes généreuses. A-t-elle quelque fondement? Nul doute que l'âme qui se repentira et se tournera sincèrement vers Dieu et vers le bien ne soit sauvée. Toutefois le salut coïncidant avec la persévérance dans le mal est chose absolument inadmissible. Il ne peut y avoir de sauvés que ceux qui voudront quitter la mauvaise voie. La question est donc de savoir s'il viendra un moment où la miséricorde de Dieu se présentera de telle sorte que la résistance soit impossible. Toute la difficulté est là. Or peut-on conclure raisonnablement que des êtres libres se soumettront tous sans aucune exception? N'y a-t-il pas opposition entre ces deux mots liberté et nécessité? Quelles sont au reste les données de l'expérience dans les circonstances analogues qu'il nous est permis de connaître? Ne voit-on pas tous les jours des êtres tellement viciés qu'ils tournent en dissolution les grâces de Dieu et que les châtiments aigrissent et endureissent au lieu de les corriger? Si donc le mal persévère, le châtimement devra-t-il cesser? Ce serait renverser les lois éternelles de la morale et donner aux pécheurs endureis

les récompenses qui ne sont destinées qu'aux hommes justes et repentants ; les peines devront durer autant que la désobéissance, et si la désobéissance dure toujours, les peines seront éternelles. M. Luthardt fait remarquer avec raison que la plus haute prérogative de l'homme est dans sa liberté ; notre grandeur consiste à pouvoir résister même à Dieu. Nous ne sommes donc pas autorisés à penser que tous les hommes seront comme subjugués par les moyens dont Dieu pourra se servir pour les changer, et qu'ils rempliront tous les conditions de repentance et de foi sans lesquelles le salut est impossible.

Disons, avant de finir, que ce volume, aussi bien que le précédent, est accompagné de savantes et abondantes notes.

Si, comme il est permis de l'espérer, MM. Wabnitz et C. S., qui nous ont donné une bonne traduction des *Vérités fondamentales*, veulent bien faire passer dans notre langue les *Vérités salutaires*, dont nous avons essayé de signaler la valeur, notre littérature théologique se sera enrichie d'une bonne *Apologetique du christianisme*.

PH. CORBIÈRE.

BULLETIN DE LA THÉOLOGIE ALLEMANDE

ANNÉE 1866

On pourrait croire que l'année 1866 n'a pas été une année bien favorable à la multiplicité croissante des publications théologiques en Allemagne. Les préoccupations politiques et les rumeurs guerrières ont en effet troublé le silence nécessaire aux travaux de la pensée scientifique et arrêté leur libre circulation. L'interruption néanmoins n'a pas été préjudiciable au mouvement théologique ; les cris de guerre politiques n'ont pas mis terme à une lutte plus solennelle qui n'appartient à aucune nationalité. L'objet principal de cette lutte est resté le même, celui dont Ammon a dit il y a plus que trente ans : « Le ciel et la terre se disputent sa personne, sans que l'un ou l'autre puisse la revendiquer exclusivement. »

L'attention de l'Allemagne théologique est restée concentrée sur la vie de Jésus et les questions qui s'y rattachent : témoin l'intérêt chaleureux qui accueillit les publications étrangères sur ce sujet et spécialement le beau livre de M. E. de Pressensé. Les nombreux écrits de circonstance qui ont paru jusqu'à ce moment sur les mêmes questions en sont une preuve tout aussi manifeste. Aussi, quoique la plupart de ces écrits soient loin d'être des réponses satisfaisantes aux graves questions soulevées, il n'en est pas moins vrai que bien des objections de la science incrédule ont été solidement réfutées et que les résultats positifs obtenus sont bien propres à inspirer la plus joyeuse confiance à la théologie évangélique. Réjouissons-nous de ces succès, en attendant quelque grand maître capable de donner une nouvelle impulsion à la théologie languissante de nos jours.

Un des écrits récents les plus remarquables sur la vie de Jésus est sans contredit le remarquable travail de Keim, paru au commencement de l'année 1866 dans sa troisième édition, considérablement augmenté et enrichi d'une étude sur l'importance religieuse des faits évangéliques.¹ Nous

¹ Der geschichtliche Christus. Zürich, 1866.

aurons à revenir sur l'ouvrage considérable annoncé du même auteur et traitant en deux volumes l'histoire complète de Jésus. Qu'il nous suffise aujourd'hui de relever les modifications apportées à la première édition de son premier écrit. Et tout d'abord constatons un progrès sensible fait par l'auteur dans le sens positif. Keim admet maintenant avec le célèbre critique Weizsäcker que Jésus dès l'époque de son baptême avait pleinement conscience de sa dignité messianique : opinion qui renverse son hypothèse précédente d'un lent développement de cette conscience, postérieur au début de son ministère. En second lieu, traitant la question de la signification religieuse des faits évangéliques, l'auteur repousse énergiquement la tendance moderne qui s'efforce de séparer la religion des faits historiques et de la limiter à des principes rationnels. Abordant alors la question de ces faits elle-même, Keim admet que la naissance de Jésus est un miracle, le résultat d'une action divine dans l'histoire, mais il ne l'admet pas sous la forme que lui donnent les récits évangéliques, tout en l'appelant avec saint Paul le miracle de la seconde création. Le fait de la mort de Jésus ne porte pas en lui-même l'évidence d'une mort rédemptrice selon notre théologien ; mais les actions et les paroles du Christ pendant sa carrière terrestre prouvent indubitablement que son intention fut de mourir pour les pécheurs. Le fait de la résurrection historique est pour Keim enveloppé d'obscurité, mais il déclare que Jésus seul parmi les membres de la race humaine a pu se manifester comme une personnalité vivante après sa mort. Aussi la foi en sa résurrection corporelle triomphera, documentée par le témoignage unanime de l'antique Eglise. Quant à l'ascension historique, elle n'est pour l'auteur que l'image sensible d'un fait invisible qui complète la résurrection.

L'importance des grands faits de la vie de Jésus repose sur son caractère exceptionnel d'Homme de Dieu. Mais cet homme de Dieu n'est pas pour Keim un être surhumain ; il n'est que l'unique représentant de la réalisation humaine de l'Homme-Dieu, grâce au miracle de sa naissance et au miracle non moins étonnant de sa communion ininterrompue avec son Père. Pour ce motif, Jésus est le médiateur par excellence : par sa parfaite obéissance et par ses souffrances rédemptrices. Keim occupe ainsi une position intermédiaire sur le terrain de la christologie, entre l'orthodoxie ecclésiastique et la néologie moderne. Son Christ a bien des ressemblances avec celui de Schenkel ; car l'un et l'autre rejettent la valeur historique du quatrième évangile et ne s'appuient que sur les Synoptiques : l'un de préférence sur Matthieu, l'autre sur Marc. Mais il faut avouer que l'image de Keim est plus profondément conçue, plus grandiose et plus harmonique, appuyée sur une exégèse plus solide que celle de Schenkel. Il n'en reste pas moins vrai que le point de départ de Keim est emprunté à une philosophie religieuse qui nie l'importance rationnelle et religieuse de l'incarnation. Ajoutons néanmoins que son livre nous laisse une impression tout autrement bienfaisante que celui du

Dr Schenkel, avec lequel il contraste si heureusement au point de vue du sérieux scientifique, de l'impartialité et de la profondeur psychologique et religieuse.

À côté du livre de Keim nous pouvons placer quatre remarquables conférences d'Uhlhorn sur les modernes historiens de Jésus.¹ Ces belles études contiennent ce qui a été dit de mieux sur les écrits trop connus de Renan, de Strauss et de Schenkel. Nul mieux qu'Uhlhorn n'a su critiquer avec tant de pénétration ces modernes peintres de la vie du Christ, et tirer de leurs ouvrages de si utiles enseignements sur la marche de la théologie moderne. Nous recommandons surtout à ce sujet les excellentes remarques faites par l'auteur sur la direction prise par la théologie historique depuis l'ancien rationalisme et la célèbre théorie du mythe exploitée par Strauss.

Le défaut capital qu'Uhlhorn constate dans le livre de Schenkel est bien celui de l'équivoque et de l'obscurité, défaut que Strauss lui reproche déjà si amèrement. Il relève avec un tact parfait sa méthode critique, qui n'est autre chose qu'un triage superficiel des données évangéliques conformes à ses principes dogmatiques; le procédé est commode mais fort peu historique. En dernière analyse, Schenkel n'a fait que ressusciter l'ancien rationalisme avec ses explications naturalistes du miracle. De là le courroux immodéré de Strauss. Disons toutefois aussi que les préoccupations du chef de parti, de l'homme populaire, dominant en première ligne dans cet essai avorté d'une caractéristique de Jésus. Le mot de Goethe : *So red' ich wenn ich Christus wär*, s'est tout spécialement réalisé dans cette biographie qui décidément a trop occupé l'attention du public. Les conférences d'Uhlhorn sont suivies de deux solides études : sur les évangiles et sur les miracles. Dans la première, l'auteur trace une courte esquisse du Christ historique selon saint Paul, telle qu'elle ressort des quatre épîtres incontestablement authentiques pour la critique négative. Cette simple esquisse anéantit à elle seule les fictions des modernes historiens de Jésus, et c'est là ce qui constitue surtout la valeur de l'excellent livre qui nous paraît clore dignement les débats soulevés par les fameuses publications en question.

La critique historique moderne a consacré une attention spéciale au caractère moral de Jésus. Cette question est certainement une des plus intéressantes que puisse nous offrir l'étude soignée des documents évangéliques. Mais aucune question aussi ne nous semble plus délicate, plus difficile à traiter que celle-ci. C'est là ce que devrait se dire sérieusement celui qui aborde une étude semblable. En tous les cas, le travail sérieux du pasteur Længin sur le développement moral de Christ² ne nous paraît pas avoir réussi complètement à ce sujet. L'auteur, qui se rattache au

¹ Die modernen Vorstellungen des Lebens Jesu. Hannover, 1866.

² Ueber die sittliche Entwicklung Jesu. Elberfeld, 1866.

point de vue critique et dogmatique de Schenkel, traite en trois parties le caractère moral de Jésus et les débuts de son développement, ses luttes et les conflits amenés par sa mission, enfin l'apogée de son développement. Læggin nous dit tout d'abord qu'un développement moral de Jésus justifié par les textes, n'implique pas nécessairement l'illé du péché surmonté. Ce développement fut avant tout un procès organique intérieur, qui n'exclut pas cependant l'influence du monde extérieur. La maison paternelle, les pèlerinages et l'étude de l'Ancien Testament n'ont eu qu'une importance secondaire dans cette influence. L'auteur fait preuve de beaucoup de finesse psychologique jusqu'ici. Mais nous ne pouvons le suivre quand, au sujet des conflits moraux survenus entre la mission de Jésus et les croyances religieuses de ses compatriotes, il nous représente l'Ancien Testament comme un danger spécial qu'il dût surmonter non sans peine ! Nous goûtons davantage les excellents développements de Læggin sur l'attitude de Jésus en face des espérances messianiques de son peuple.

Mais nous ne saurions partager avec lui la pensée que les prévisions du Christ relatives à sa mort ne prirent naissance qu'au souvenir et au spectacle du sort des prophètes et surtout de celui du Baptiste. Ces prévisions remontent décidément plus haut et ont une source plus mystérieuse. En somme, cette savante étude contient bien des éléments qui méritent une sérieuse attention, mais son vice capital consiste à vouloir distinguer le développement moral de Jésus de son développement religieux : ce qui pour tout observateur plus attentif est absolument impossible.

Au livre de Læggin nous joignons une courte, mais solide conférence du Dr Niemann sur la sainteté de Jésus¹ telle qu'elle ressort des récits évangéliques, du témoignage de ses adversaires et de sa propre attestation. Une étude de Dienst sur la certitude de la mort du Christ,² contestée par les partisans de l'hypothèse d'une mort apparente depuis Justus Lipsius jusqu'à nos jours, mérite aussi notre attention. Ce travail, à la vérité, traite assez faiblement la question historique de la mort de Jésus, mais il réduit à sa juste valeur l'assertion banale que le Christ n'est mort que pour confirmer son enseignement. Cette assertion nous est ici démontrée insoutenable du point de vue historique autant que du point de vue rationnel. Dienst le prouve jusqu'à l'évidence. Nous citerons enfin, comme relatif à cette dernière question, un savant opuscule de Becker sur le crucifix des palais romains au commencement du troisième siècle.³ Ce petit écrit contient des détails très-intéressants sur la forme historique de la croix et sur les vêtements des crucifiés.

Parmi les monographies bibliques, genre de littérature qui est de plus en plus goûté en Allemagne, et qui, en tous les cas, est du plus grand intérêt pour l'étude détaillée de nos récits évangéliques, s'il ne tombe

¹ Jesu Sündlosigkeit u. heilige Vollkommenheit. Hannover, 1866.

² Die Gewissheit des Todes Jesu am Kreuze. Ansbach, 1866.

³ Das Spott-Crucifix der römischen Kaiserpaläste. Breslau, 1866.

pas dans l'arbitraire et dans le roman, nous mentionnons d'abord une étude exégétique sur Marthe et Marie de Béthanie, par Steffann, un disciple de Hengstenberg¹. L'auteur s'efforce de prouver que la Marie dont il est question dans le beau récit qu'on connaît est identique avec celle de Magdala et la pécheresse dont parle Luc VII, et que Marthe fut l'épouse de Simon le lépreux. Cet écrit est un spécimen remarquable de l'exégèse arbitraire d'une école qui semble avoir pris pour tâche de défendre la tradition romaine plutôt que la réalité des faits historiques.

Une autre monographie sur saint Paul, par le pasteur Lang², un des plus fougueux représentants de l'école libérale de la Suisse, ne reproduit pas davantage la vérité historique en nous dépeignant la conversion du grand apôtre comme la conséquence de la vision racontée 2 Cor. XII. Cette vision s'explique, selon lui, par les dispositions psychologiques de Paul; la haine ardente se transforme subitement en un sentiment contraire, etc., etc. Tous ces raisonnements insoutenables sont connus : aussi recommanderons-nous comme bien plus satisfaisante, au point de vue du sérieux scientifique, l'intéressante conférence de Diestelmann sur la jeunesse de Saul et sa conversion à l'apostolat³. L'auteur montre avec raison que la question de la conversion de Saul n'est pas autant celle de sa conversion au christianisme que celle de sa vocation à l'apostolat, auquel Paul déclare avec énergie avoir été appelé par le Christ lui-même. Nous croyons qu'en général on n'insiste pas assez sur ce point si important dans la discussion actuellement engagée sur ce grave sujet. Il est en effet bien difficile d'expliquer le rôle que Paul s'assigne à lui-même sans un événement aussi extraordinaire que celui du chemin de Damas.

Nous signalerons encore comme concernant indirectement cette importante question la seconde édition posthume du célèbre ouvrage de Baur sur saint Paul, publiée par Zeller⁴. Cette édition, revue et complétée par l'auteur peu de temps avant sa mort, contient peu de modifications importantes de ses vues primitives. La conversion de Paul est restée pour lui un fait entièrement subjectif, le concile de Jérusalem un compromis entre ennemis irréconciliables. Le célèbre parti corinthien des Pétriniens nous est ici dépeint comme identique avec celui des *Christiniens*. C'est là aussi probablement la réalité historique. Le chapitre sur l'épître aux Romains, remanié entièrement, fait ressortir avec plus d'énergie encore l'opinion de Baur sur le caractère polémique de cette épître, dirigée d'après lui contre la primauté théocratique des judéo-chrétiens de Rome. Un remarquable travail de Beyschlag, dans les *Studien u. Kritiken*, sur l'épître aux Romains, nous semble avoir définitivement jugé cette question en démontrant le véritable but de cet écrit capital. Baur,

¹ Maria und Martha. Berlin, 1866.

² Das Leben des Apostels Paulus. Winterthur, 1866.

³ Das Jugendleben des Saulus u. seine Bekehrung. Hannover, 1866.

⁴ Paulus, der Apostel Jesu Christi. Leipzig, 1866.

ici comme ailleurs, est resté fidèle à sa critique froidement intellectualiste. Ce ne sont pas des hommes, Paul et Pierre, qui nous sont ici dépeints, mais des systèmes, paulinisme et pétrinisme, qui s'entre-choquent et s'excluent impitoyablement. Rien de semblable dans la vie de l'Eglise primitive, et surtout pas chez le plus affectueux des apôtres, qui était Juif pour les Juifs et tout à tous pour en gagner au moins quelques-uns.

Dans le domaine de l'introduction à l'Ancien et au Nouveau Testament, et plus spécialement de l'histoire biblique, nous avons été enrichis de quelques ouvrages très-importants pendant l'année 1866. Ewald a publié la troisième édition, revue et complétée, du troisième volume de son grand ouvrage sur le peuple d'Israël¹. La préface de ce nouveau volume, parue au mois de mars de cette année mémorable pour l'Allemagne, glorifie la basilico-théocratie judaïque comme le type du gouvernement moderne. Aujourd'hui l'auteur, devenu sujet du roi de Prusse, peut se consoler d'appartenir à un gouvernement qui vise à réaliser son idéal. L'histoire de David et de son royaume forme le contenu principal de ce livre. Il faut avouer qu'Ewald a su peindre magistralement le tableau du règne de ce héros, qui, après avoir chanté la gloire de Jéhovah parmi les idolâtres, donne au peuple des dix tribus une importance politique considérable, et lui inspire l'idée de la domination universelle. Voilà pourquoi, nous dit l'auteur, David devint, sans le vouloir, le fondement personnel de toutes les espérances messianiques du peuple juif : car, de même que ce roi héros est devenu conquérant des peuples limitrophes, de même Israël le deviendra du monde. C'est là ce que prophétise, selon Ewald, le grand inconnu (Es. LV, 3-5). Mais, pour notre célèbre hébraïsant, le verset 4 de cette prédiction ne se rapporte pas à un Messie de l'avenir ; il exprime simplement le fondement durable des espérances messianiques qui se développent depuis ce moment.

Ajoutons néanmoins que le grand inconnu qui, à notre avis, a aussi composé le chap. LIII, nous semble décidément plus prophète et plus spiritualiste, quoi qu'on ait pu dire pour invalider un texte à jamais significatif pour la question messianique. Nous recommandons vivement le nouveau volume d'Ewald, qui se distingue par une profusion étonnante de détails archéologiques. On est stupéfait d'une telle connaissance de l'antiquité.

Après ce livre important, nous pouvons citer deux autres études sur le même sujet. L'une, du Dr Stæhlin², nous dépeint le caractère du grand roi israélite en traits concis, avec les procédés scientifiques applicables à n'importe quel monarque oriental. L'auteur admet chez son héros une foi inébranlable dans les directions de Dieu et l'exaucement de la prière, ainsi qu'un vif sentiment du péché. Mais ces sentiments se ren-

¹ Geschichte des Volkes Israel etc. Göttingen, 1866.

² Das Leben Davids. Basel, 1866.

contrent, selon lui, généralement chez les Orientaux; la confiance de David était celle des mahométans d'aujourd'hui; son besoin de vengeance s'explique par le fait que les Hébreux de son temps plaçaient toute rémunération dans cette vie, car la croyance à l'immortalité n'existait pas pour eux. En somme, les conceptions religieuses de David se retrouvent pour Stæhlin dans le mahométisme actuel. Nous nous permettons de ne pas souscrire entièrement à ces conclusions. Nous renvoyons plutôt le lecteur aux excellentes méditations de Krummacher sur le même sujet¹. Elles n'ont, à la vérité, aucune importance au point de vue scientifique, mais nous donnent en tous les cas une image plus fidèle du véritable caractère religieux de David et des causes qui provoquaient sa piété exemplaire.

Les efforts faits pour fixer l'âge respectif et la valeur historique des écrits de l'Ancien Testament sont loin d'avoir abouti à des résultats définitifs. C'est là ce que prouvent les nouveaux écrits publiés sur ces importantes questions, et spécialement les savantes études critiques du professeur Graf sur les livres historiques². La première de ces deux études est consacrée à l'examen de la place respective de chaque partie de la législation mosaïque dans l'histoire d'Israël, et à l'exposition de la formation successive des livres historiques depuis leur remaniement par le rédacteur jéhoviste. Dans une seconde étude, le Dr Graf établit pour la forme et le fond une comparaison savante entre les livres historiques et le livre des Chroniques, dans l'intention de mettre en lumière la faible valeur historique de ce dernier. Si ces résultats se justifiaient, ils modifieraient sensiblement nos idées communes sur le développement de la législation et du culte judaïques, et jetteraient une vive lumière sur une époque peu connue de l'histoire d'Israël. Nous recommandons particulièrement l'excellent petit livre du Dr Gelbe sur ces mêmes questions³. La méthode de ce savant pour déterminer la date et l'authenticité des écrits de l'Ancien Testament a été peu suivie jusqu'ici par la critique actuelle.

L'auteur, en effet, aborde premièrement les livres composés après l'exil, et remonte ainsi en arrière jusqu'aux écrits les plus anciens. Les résultats qu'il obtient de la sorte nous prouvent clairement que les auteurs écrivant immédiatement après l'exil ont une connaissance complète de la loi mosaïque, telle que nous la possédons. Gelbe démontre assez clairement même que le prophète Jérémie, écrivant au début de l'exil, connaissait le Pentateuque dans sa forme actuelle, à l'exception peut-être des lois sur les sacrifices. Notons aussi, en passant, la savante étude critique du Dr Fritzsche sur le livre des Juges, selon la version des

¹ David der König von Israel. Berlin, 1866.

² Die geschichtlichen Bücher des A. T. Leipzig, 1866.

³ Beitrag zur Einleitung in das A. T. Leipzig, 1866.

Septante¹, et l'étude intéressante, mais peu concluante, de Volk sur l'authenticité du livre de Daniel². Cet auteur dit avec raison que trouver dans les prophètes après l'exil des traces du livre de Daniel, c'est obtenir un terrain solide pour établir son authenticité. C'est ce qu'il fait en examinant deux passages de Zacharie (VI, 9 sq., et XI, 14 sq.) et en les rapprochant du contenu des chap. VII-VIII de Daniel. Mais il faut avouer que ce rapprochement ne décide pas entièrement la question que Daniel a été connu de Zacharie.

Nous joignons à ces publications, qui se rapportent à l'introduction proprement dite de l'Ancien Testament, une savante description archéologique du culte judaïque du temple et de la synagogue, par le Dr Duschak³. Ce livre instructif sera de la plus grande utilité pour l'étude scientifique des rites religieux de l'Ancien et du Nouveau Testament, ainsi que du judaïsme postérieur.

L'exégèse de l'Ancien Testament n'a pas été très-productive dans le courant de l'année 1866. Nous ne pouvons annoncer que deux nouveaux volumes du commentaire de Keil et de Delitzsch sur l'Ancien Testament; ces volumes portent l'un sur la Genèse et l'Exode, l'autre sur les douze petits prophètes⁴. La nouvelle édition du premier volume, paru il y a cinq ans à peine, prouve combien ces travaux sont appréciés en Allemagne. Hàtons-nous néanmoins d'ajouter qu'avec leur sérieux scientifique, leur grande érudition et leur précision philologique, nos deux hébraïsants se distinguent à tort par leur attitude décidément anticritique. Ce n'est pas que nous ayons une prédilection marquée pour la critique telle que nous la rencontrons le plus souvent de nos jours; mais il n'en est pas moins vrai que des questions graves s'imposent irrésistiblement à nous, qu'elles demandent un examen consciencieux, et qu'il ne s'agit pas de les rejeter avant de les avoir abordées. Ces questions sont incontestablement celles des origines du Pentateuque et les interprétations très-soutenables données aujourd'hui du premier chapitre de la Genèse par l'apologétique moderne⁵.

Nous ajoutons à l'excellent commentaire de Keil et de Delitzsch une publication archéologique bien utile aux études exégétiques actuelles de l'Ancien Testament : la savante encyclopédie biblique et talmudique du Dr Hamburger⁶. Cet ouvrage répond à des besoins de plus en plus sentis dans un moment où une certaine école critique éblouit trop facilement par un attirail trompeur de connaissances empruntées à la littérature rabbinique.

Dans le domaine de l'introduction et de la critique du Nouveau Testament, nous rencontrons tout d'abord le huitième volume du grand ou-

¹ Liber Judicum secundum LXX. interpretes. Turrici, 1867.

² Vindiciæ Danielicæ. Dorpat, 1866.

³ Geschichte und Darstellung des jüdischen Cultus. Mannheim, 1866.

⁴ Biblischer Commentar über das Alte Testament. Leipzig, 1866.

⁵ Real-Encyclopædie für Bibel u. Talmud. Neu-Strelitz, 1866.

vrage de Bunsen sur la Bible, publié par le professeur Holzmann¹. Cet ouvrage, certainement un des plus importants de notre temps, a été en grande partie complété et remanié par l'éditeur. Il nous transporte au milieu des questions critiques les plus brûlantes du moment. La masse des matériaux historiques et critiques y sont disposés avec main de maître. Les opinions si diverses sur l'origine des Synoptiques et sur le rapport du quatrième évangile avec les trois premiers sont exposées avec la plus lumineuse clarté. Une synopse évangélique conçue du point de vue de Holzmann, avec la priorité de Marc, est intercalée dans cet ouvrage considérable. Nous recommandons surtout les remarquables pages des auteurs sur les Actes des Apôtres. Disons toutefois qu'il nous serait difficile d'admettre tous les résultats de Holzmann, et principalement son jugement sur le type doctrinal de saint Jean. La fin de ce volume examine les épîtres pauliniennes, dont six sont déclarées incontestablement authentiques, les épîtres dites catholiques et les évangiles apocryphes. A côté du livre de Bunsen, et même au-dessus de lui, se place dignement la nouvelle édition de l'excellente introduction de Bleek publiée par le fils du modeste et éminent critique². Cette seconde édition reproduit intégralement la première, mais la complète par de judicieuses intercalations des résultats les plus récents de la critique actuelle. Cet ouvrage, profondément impartial, pourra longtemps encore être considéré comme un modèle de critique historique et de modération scientifique.

L'évangile de saint Jean n'a cessé d'être, en Allemagne comme ailleurs, l'objet des attaques les plus opiniâtres et de la plus vive sollicitude sur le terrain de la critique. Un de ses défenseurs les plus courageux dans ces derniers temps, a été le professeur Riggenbach, de Bâle³. Son étude, provoquée par le dernier écrit de Volkmar sur nos évangiles, relève bien des points qui jusqu'ici n'ont pas encore été accentués, et qui ôtent leur valeur à plusieurs des récentes objections élevées contre l'authenticité de l'évangile johannique. Nous aurions aimé néanmoins que ces preuves fussent mieux approfondies que ne l'a fait Riggenbach. Nous apprécions beaucoup ses judicieuses remarques sur le caractère complémentaire du quatrième évangile. Il faut avouer que cette manière de voir, naguère si dédaignée, acquiert de plus en plus un fondement certain. Il faudra bien finir par admettre que notre évangile seul donne le cadre véritablement historique de la vie de Jésus. — Riggenbach nous offre aussi une explication plus satisfaisante de la célèbre question des discussions pascales en nous montrant que la célébration du 14 nisan était plutôt une espèce de pâque chrétienne qu'un anniversaire de la mort de Jésus. Il montre que l'évangile de Jean était reconnu par les deux partis de cette lutte; il n'a donc

¹ *Bibelurkunden* etc. Leipzig, 1866.

² *Einleitung in das N. T.* Berlin, 1866.

³ *Die Zeugnisse für das Evangelium Joh. neu untersucht.* Basel, 1866.

pu être composé dans l'intérêt de l'un d'eux. Il combat surtout avec succès la malheureuse tentative de Volkmar, qui attribue la doctrine du Logos à Justin Martyr. Ajoutons toutefois qu'aussi longtemps qu'on n'aura pas éclairci davantage la question et la date des *philosophoumena*, on ne trouvera point les preuves les plus concluantes de l'authenticité du quatrième évangile dans les témoignages externes de la littérature des premiers siècles. Nous ne voulons nullement, par là, nier l'importance considérable des démonstrations les plus récentes de Tischendorf et de Riggenbach. Mais, pour le moment, il ne s'agit pas autant de concentrer notre attention sur ce côté de la question que sur le caractère historique de cet évangile, ébranlé par des critiques qui ne doutent nullement de son authenticité. L'épître aux Romains et les origines de l'Eglise de Rome est aussi une de ces questions qui n'a pas cessé de provoquer l'intérêt des théologiens allemands. C'est ce que prouve la savante étude de Mangold sur cet important sujet¹. Cet auteur nous montre avec beaucoup de justesse que Baur a fait fausse route dans l'appréciation de cette épître capitale, en considérant les huit premiers chapitres comme une longue introduction au contenu principal exposé chapitres IX-XII. Malgré cela, Mangold maintient le résultat du grand critique de Tübingue : le caractère judéo-chrétien de la première Eglise romaine. « Témoins, dit-il, les objections élevées par cette communauté contre l'enseignement et la pratique de saint Paul, objections, selon lui, clairement réfutées dans notre épître. » Beyschlag, comme nous l'avons déjà dit, nous semble avoir réduit cette hypothèse à sa juste valeur, en relevant le vrai but de saint Paul et en montrant le véritable caractère des prétendus judéo-chrétiens de Rome, qui n'étaient, en réalité, que des prosélytes juifs passés au christianisme. L'étude de Mangold se termine par un intéressant essai sur le succès probable obtenu par l'épître aux Romains et sur la présence de Pierre à Rome, fait qui, à notre avis, mérite plus de confiance qu'on ne lui en accorde généralement parmi nous.

Si nous passons maintenant au domaine de l'exégèse du Nouveau Testament, nous n'avons guère à signaler que deux nouveaux volumes des importants commentaires de Meyer et de Hofmann d'Erlangen. Le beau commentaire de Hofmann surtout mérite aujourd'hui notre attention. Cet ouvrage, vraiment magistral, a commencé à paraître dès l'année 1862. L'éminent théologien, déjà connu par sa célèbre théologie biblique intitulée : « *la Preuve scripturaire*, » cherche avant tout à trouver une base vraiment historique pour son commentaire, et à donner à chaque écrit du Nouveau Testament sa place respective et organique dans l'histoire de l'Eglise primitive. Avec cette méthode seule, on appréciera véritablement le contenu de chaque document et l'on comprendra les rapports qui les lient entre eux. Elle jettera aussi une vive lumière sur la forma-

¹ Der Römerbrief u. die Anfänge der römischen Gemeinde. Marburg, 1866.

tion du canon. Après cet examen préliminaire, le profond exégète cherche à relever, par le caractère et l'ensemble du contenu scripturaire, l'influence de l'esprit qui le produisit et son rapport avec le contenu scripturaire de l'Ancien Testament. On voit qu'il s'agit ici d'un commentaire à la fois historique, philosophique et théologique, embrassant toutes les questions relatives à la formation du Nouveau Testament. Aussi cette œuvre a-t-elle quelque chose de réellement grandiose. La première partie, déjà publiée il y a quelques années, contient l'exégèse des deux épîtres aux Thessaloniens; la seconde, parue depuis, celle des épîtres aux Galates et des deux épîtres aux Corinthiens¹. Ici, comme dans sa théologie biblique, Hofmann se sépare sensiblement de la tradition commune. Ce n'est point là une agglomération de remarques historiques, philologiques et théologiques, mais un commentaire continu, formant un tout organique qui ne néglige aucun détail. Ce n'est pas sans un grand profit qu'on lit un ouvrage de cette trempe. Le savant commentaire critique de Meyer s'est enrichi d'une troisième édition, corrigée et augmentée des épîtres à Timothée et à Tité, par le Dr Huther². Cet exégète défend l'authenticité de la première épître à Timothée et place les trois pastorales dans l'intervalle du temps qui s'écoula d'une première à une seconde captivité de Paul à Rome. Huther affirme le voyage tant contesté du grand apôtre en Espagne, et nous ne lui donnons pas tort. Il montre aussi que les hérésies combattues dans les pastorales diffèrent de celles mentionnées dans les Galates et les Romains. Paul attaque ici les théories gnostiques des émanations qui précèdent le gnosticisme proprement dit du second siècle. Mentionnons encore une excellente étude exégétique de Mæcker sur le célèbre passage de Galates II, 11-24, qui réduit à sa juste valeur l'opinion non encore oubliée d'une école qui croit à une rupture complète entre l'apôtre des Gentils et les judéo-apôtres³.

L'histoire des origines et de l'extension du christianisme pendant les premiers siècles et de celles de la Réformation sont devenues, grâce à la crise profonde dans laquelle nous sommes engagés aujourd'hui, le terrain principal sur lequel se sont concentrées la lutte et les recherches des historiens et des critiques de nos jours. Aussi n'y a-t-il rien de plus instructif pour l'observateur impartial que les efforts faits par les représentants de la théologie libre et des tendances subversives actuelles pour interpréter ou travestir les faits ou les convictions du passé au profit de leur système. C'est là, en tous les cas, l'impression que nous laisse le nouvel ouvrage du pasteur Lang sur l'Eglise chrétienne⁴. Selon notre auteur; le fondateur du christianisme est enveloppé de légendes; son enseignement n'a d'autre thèse que l'amour envers Dieu et les hommes; il n'a institué

¹ Die heilige Schrift neuen Testaments etc. Nördlingen, 1866.

² Kritisch-exegetischer Commentar über das N. T. Göttingen, 1866.

³ Paulus u. Petrus in Antiochien etc. 1866.

⁴ Die christliche Kirche. Winterthur, 1866.

aucun sacrement; sa personne ne devient qu'après sa mort l'objet d'un dogme formulé par saint Paul. Après avoir exposé ces vues avec ces libres allures, Lang dépeint les rapports du christianisme avec le judaïsme et le paganisme, et ne voit dans la cause du développement de l'Eglise catholique qu'un mythe grandiose dont le protestantisme est le principe de dissolution. La fixation d'une confession de foi et l'alliance avec l'Etat a jeté la Réforme dans une fausse voie, dont elle ne sera retirée que par la science et la raison. Les bases cosmologiques et théologiques ne sont plus soutenables aujourd'hui, c'est-à-dire ni l'admission d'un ciel et d'un enfer ni la foi au miracle. Le salut ne dépend pas de la connaissance des faits accomplis dans un coin obscur de la terre. La rédemption n'est autre chose que le perfectionnement individuel par la puissance de l'esprit moral. Lang termine en insistant fortement sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Nous souhaitons vie et durée à son Eglise séparée, mais doutons fortement de sa stabilité. Nous craignons de faire injure à nos lecteurs en leur parlant d'une autre brochure un peu plus hardie que celle de Lang, l'étonnant écrit de M. de Thünen sur l'origine du christianisme¹; mais il pourrait comprendre, par son contenu, jusqu'où se hasarde la libre pensée historique en Allemagne. Pour notre historien, qui s'est déjà distingué par un écrit curieux sur l'origine des documents écrits et la fixation des légendes antiques, les documents évangéliques ont été falsifiés « par les prêtres » (*sic*) de l'Eglise primitive, de même que les traditions antiques du judaïsme l'ont été par la caste sacerdotale des lévites. Quant au christianisme lui-même, il n'est autre chose qu'une certaine doctrine de résignation absolue qui se répandit parmi les Juifs désabusés par la longue attente du Messie. Le nom de christianisme provient du sobriquet *chræstoi*, donné à ces prudents patients. La récompense de cette résignation était l'immortalité bienheureuse enseignée par un certain Chrestos identifié avec le Christ attendu des Juifs, etc., etc. *Erudimini et miramini!* Nous respirons, et nous nous sentons avec des hommes de bon sens quand nous passons de là au remarquable manuel d'histoire ecclésiastique de Niedner, aussi distingué par la profondeur que la largeur du point de vue de l'auteur². Ce livre renferme une véritable philosophie de l'histoire ecclésiastique et n'est certainement compréhensible qu'à ceux qui possèdent une connaissance solide des faits. Nous relevons surtout les belles pages de Niedner sur la tractation de la vie de Jésus et sur l'introduction du christianisme dans le monde. Nous pouvons faire le même éloge aux deux derniers volumes de l'excellent et très-intéressant ouvrage d'Ebrard, auquel nous ne pouvons nous empêcher de revenir ici³. Ces deux volumes traitent l'histoire de l'Eglise depuis la Réforme jusqu'en 1866. Les réformateurs Zwingle et Luther, qu'on essaye aujourd'hui de

¹ Chræstos etc. Bramen, 1866.

² Lehrbuch der christl. Kirchengeschichte etc. Berlin, 1866.

³ Handbuch der christl. Kirchen- u. Dogmengeschichte. Erlangen, 1866.

placer à la tête du mouvement rationaliste, nous sont ici dépeints magistralement tels qu'ils ont été, et c'est avec raison qu'Ebrard redresse vertement les tentatives téméraires qui travestissent leurs convictions religieuses et théologiques. L'éminent historien, descendant d'une famille de huguenots réfugiée en Allemagne, éprouve une sympathie particulière pour la glorieuse Eglise de ses pères. Ses caractéristiques de l'orthodoxie du dix-septième et du dix-huitième siècle, du déisme et du rationalisme du dix-huitième et du dix-neuvième siècle, s'élèvent, par une foule de détails et de remarques d'une étonnante finesse psychologique, bien au-dessus des descriptions ordinaires de ces mémorables époques. — Plusieurs études importantes de sujets spéciaux de l'histoire ecclésiastique doivent particulièrement attirer notre attention. Et tout d'abord la belle étude de Dümmler sur l'histoire des papes du dixième siècle¹. Cette étude remarquable, écrite avec l'aide de documents inconnus jusqu'ici, jette une vive lumière sur une des époques les plus tristes et les plus instructives de la papauté. Le drame de la vie du pape Formose et de la célèbre lutte des investitures y est dépeint avec les couleurs les plus vivantes. Cet écrit se termine par la publication des documents inédits trouvés à Bamberg et attribués aux deux noms qui forment le titre du livre. Un autre ouvrage considérable sur la Réforme en Bohême au quinzième siècle, par le pasteur Krummel², n'est pas moins digne d'être recommandé à nos lecteurs. Cet ouvrage, tenant compte de nouveaux documents récemment publiés sur ces préliminaires tragiques de la grande Réforme, est un tableau complet des origines d'une Eglise destinée à être la source et l'asile de l'indépendance évangélique. L'auteur montre que le réformateur de la Bohême ne se rattache directement ni à Wycliffe ni aux Vaudois; mais Huss, qui connut et défendit les écrits du réformateur écossais, a eu des prédécesseurs célèbres qui, avant lui, attaquèrent énergiquement les abus de l'Eglise romaine. Rien de plus tragique, dans ce beau livre, que la peinture simple et vraie de la comparution de Huss au concile de Constance et de sa sublime confiance dans sa cause. Nous mentionnerons aussi deux études intéressantes sur Zwingle. L'une, du Dr Spærri³, nous peint Zwingle et sa théologie, son idée de l'Eglise et de l'Ecriture sainte, son caractère comme humaniste et comme artiste. L'autre, par Mørikofer⁴, fait ressortir l'activité du réformateur suisse dans ses rapports avec les événements politiques de sa patrie. Zwingle nous est ici représenté comme régénérateur religieux et politique de la Suisse, arrivée, à cette époque, au bord d'un précipice. L'un et l'autre de ces deux solides écrits contiennent bien des rectifications des vues jusqu'ici régnantes sur le caractère et l'œuvre du grand réformateur. N'ou-

¹ Auxilins u. Vulgarius etc. Leipzig, 1866.

² Geschichte der böhmischen Reformation etc. Gotha, 1866.

³ Zwingli-Studien. Leipzig, 1866.

⁴ Ulrich Zwingli. Leipzig, 1867.

blions pas non plus les discours académiques du Dr Henke sur divers sujets de l'histoire ecclésiastique moderne¹. Parmi ces études remarquables par leur finesse, nous relevons surtout la très-intéressante caractéristique des relations de Luther et de Mélanchthon, le récit non moins attachant de la fondation de la première université protestante en Allemagne, celle de Marbourg (1527), l'étude sur les *Desiderata* de Spener, et celle sur le rationalisme et le traditionalisme au dix-neuvième siècle.

Parmi les biographies enfin qui ont spécialement excité notre intérêt, nous devons citer celle d'un théologien espagnol célèbre du seizième siècle, Fray Luis de Léon, par Wilkens², celle du célèbre théologien luthérien Chemnitz, par le Dr Lentz³, la savante caractéristique de Zinzendorf et de l'Eglise morave par Burkhardt⁴, le beau discours de Beyschlag sur le caractère politique de Schleiermacher⁵, la vie du célèbre poète religieux wurtembergeois Krapp par son fils⁶, et finalement la vie de Raumer racontée par lui-même⁷. Ce dernier livre est du plus grand intérêt pour ceux qui désirent connaître des détails intimes sur la vie théologique et littéraire de l'Allemagne au commencement du siècle. Raumer, l'ami de Schleiermacher, a vécu en contact avec toutes les illustrations théologiques et littéraires de cette brillante époque de création.

Pour l'étude de l'histoire des dogmes nous signalons en passant le second volume de l'important ouvrage de Baur⁸, dont nous avons déjà eu l'occasion de parler. De même un écrit curieux en latin de l'évêque Salomon de Chalata en Médie, composé en 1222, sur l'économie du siècle présent et du siècle à venir⁹, une série de documents inédits provenant de théologiens de l'Eglise grecque publiés par Demetracopulos¹⁰, et une édition complète des écrits du célèbre gentilhomme réformé, Jean de Lasco, publiée par Kayper¹¹.

La dogmatique biblique et philosophiques s'est enrichie pendant l'année 1866 de plusieurs ouvrages plus ou moins importants. Il semble que la lutte qui divise aujourd'hui les théologiens de profession et les théologiens par occasion, se soit en partie portée sur ce domaine. Les hommes de la théologie libre surtout sentent le besoin de formuler leurs convictions positives en Allemagne, obéissant ainsi à la nécessité de plus en plus éprouvée (trop peu, hélas ! parmi nous) d'une position nettement et franchement caractérisée. C'est sur ce terrain principalement que nous pouvons

¹ Zur neueren Kirchengeschichte. Marburg, 1867.

² Fray Luis de Leon etc. Halle, 1866.

³ Dr Martin Kemnitz. Gotha, 1866.

⁴ Zinzendorf u. die Brüdergemeinde. Gotha, 1866.

⁵ Schleiermacher als politischer Charakter. Berlin, 1866.

⁶ Lebensbild von Albert Knapp. Stuttgart, 1866.

⁷ Raumers Leben etc. Stuttgart, 1866.

⁸ Vorlesungen über die christl. Dogmengeschichte. Leipzig, 1866.

⁹ Salomonis episcopi Bassorensis liber ap. Bamberg, 1866.

¹⁰ Bibliotheca ecclesiastica etc. Lipsiæ, 1866.

¹¹ Lasco, Johannis opera. Amstelodami, 1866.

constater de l'autre côté du Rhin, un mouvement marqué de la théologie actuelle. Nous essayerons après d'en rendre compte aussi brièvement que possible.

Parmi les études dogmatiques bibliques, nous commencerons par mentionner le savant écrit critique du Dr Kohut sur l'angéologie et la démonologie judaïques¹. Cette question, devenue comme on sait, une des plus importantes pour les résultats critiques sur la composition des livres de l'Ancien Testament, est traitée ici avec une profonde connaissance de la littérature hébraïque et rabbinique ainsi que du parsisme. Notre auteur soutient la thèse discutée de l'origine persane de l'angéologie et de la démonologie développée des Juifs. Ce n'est en effet que dans les écrits composés après l'exil que nous trouvons l'opinion d'une distinction hiérarchique parmi les anges, et un nombre d'archanges correspondants aux amshaspants de la Perse. Kohut en conclut comme d'une foule de considérations tirées de l'histoire de la littérature rabbinique, que l'angéologie et la démonologie tout entières du judaïsme sont empruntées au parsisme. Il n'en reste pas moins vrai pour nous que des notions démonologiques bien prononcées que l'auteur laisse dans l'ombre, remontent à l'un des plus anciens documents de l'Ancien Testament, au livre de Job. Aussi faut-il admettre que si ces doctrines ont pu subir l'influence des doctrines persanes, il est certain que ni l'une ni l'autre ne peuvent être rattachées à cette origine étrangère. Mais recommandons surtout les excellentes études bibliques du Dr Hœlemann². Ce théologien déclare franchement appartenir à la phalange de ceux qui croient à une révélation; ce n'est pas à dire qu'il ne sache accorder sa foi avec la science la plus pénétrante : témoin ses premières études publiées déjà en 1861. Celles qui forment le contenu du nouveau livre que nous recommandons sont consacrées aux sujets suivants : l'unité des récits bibliques de la création où Hœlemann combat savamment l'hypothèse célèbre des documents élohistes et jéhovistes; le premier homme et sa physionomie morale, intéressant parallèle entre celui en qui nos premiers parents crurent trouver un rédempteur et celui qui fut réellement le Christ de l'humanité; les mystérieux *beni elohim* (Gén. VI, 1), dans lesquels l'auteur voit avec des hébraïsants distingués des anges déchus; la dernière parole du patriarche Jacob, etc., et enfin l'intéressante question de l'opinion de saint Paul sur l'époque de la parousie. Cette dernière étude fait justice de l'assertion tout particulièrement accentuée aujourd'hui, que Paul croyait que ce grand événement se réaliserait infailliblement de son vivant.

Nous pouvons joindre à ces études réellement scientifiques un ouvrage dogmatique considérable du Dr Wangemann, sur l'idée biblique du

¹ Ueber die jüdische Angeologie u. Dæmonologie, etc. Leipzig, 1866.

² Neue Bibelstudien, Leipzig, 1866.

sacrifice dans l'Ancien et le Nouveau Testament¹. L'auteur appartient à la tendance la plus rigoureuse de l'orthodoxie berlinoise, à tel point que ni Hengstenberg, ni Keil, ni Hofmann ne trouvent grâce devant son tribunal. Un spécimen de son exégèse peut nous donner une idée de la teneur de cette dogmatique peu faite pour gagner l'assentiment de ceux qui conservent quelque bon sens scientifique. Voulez-vous savoir en effet ce qui attirera à Caïn le déplaisir de Dieu lorsqu'il sacrifia des produits de la terre? C'est que son offrande ne fut point comme celle d'Abel une victime sanglante expiatoire (*sic!*). Il va sans dire qu'une exégèse pareille dominant dans la suite de l'ouvrage et se manifestant par les interprétations typiques souvent les plus fantastiques ne peut être inspirée que par un système préconçu. Or, le système théologique, quelles que soient souvent ses prétentions d'exprimer fidèlement la pensée biblique, est souvent bien éloigné de cette pensée; c'est là ce que le Dr Wangemann ne prouve que trop bien en retrouvant à toute force et partout l'ancienne théorie de la satisfaction viciaire dans l'enseignement biblique. Nous sommes heureux à ce sujet qu'une exégèse de bon aloi ait exposé ici même l'enseignement évangélique sur la rédemption. Il serait, ce nous semble, temps que les attaques formidables dirigées contre le christianisme par la génération actuelle fissent comprendre aux représentants d'une théologie purement ecclésiastique ou systématique, qu'il s'agit de revenir à l'étude vraiment scientifique des documents évangéliques, que de là seul dépendra la puissance de leur doctrine contre la sagesse du monde. N'oublions pas aussi l'excellent petit ouvrage de Kurtz sur la théologie des Psaumes (*Zur Théologie des Psalmen. Dorpat, 1865*).

Dans le domaine de la dogmatique spéculative, nous recommandons le profond livre de Keerl sur l'Homme-Dieu, l'image du Dieu invisible². Ce livre forme le second volume d'un ouvrage considérable encore inachevé, intitulé: « L'homme, l'image de Dieu. » Nous apprécions surtout les profonds développements du théosophe distingué sur l'invisibilité de Dieu-et la nécessité d'un médiateur reposant sur cette doctrine fondamentale. Ce point trop oublié par la christologie moderne ouvre une perspective nouvelle à la saine spéculation. Il est intéressant surtout de voir comme Keerl relève la parfaite ressemblance entre la doctrine christologique paulinienne et celle de saint Jean; il admet en outre franchement une subordination de rang du Fils et de l'Esprit, et nous croyons qu'il a l'enseignement évangélique pour lui. Nous avons aussi lu avec une vraie satisfaction ses développements sur les deux titres christologiques de Fils de Dieu et Fils de l'homme. Cet ouvrage occupe certainement une place honorable parmi les travaux les plus remarquables de la théologie vraiment chrétienne. Il n'est pas nécessaire de répéter cet éloge pour le beau livre de Julius Müller sur la doctrine chrétienne du péché,

¹ Das Opfer nach Lehre der heil. Schrift A. u. N. T. Berlin, 1866.

² Der Gottmensch das Ebenbild des unsichtbaren Gottes. Basel, 1866.

paru dans une nouvelle édition¹. L'auteur, depuis longtemps souffrant, n'a pu malheureusement prendre en considération tous les écrits théologiques relatifs à son sujet publiés depuis que son ouvrage a paru pour la première fois. Mais son livre n'en reste pas moins un des plus beaux monuments de la théologie spéculative de notre époque. Sa méthode surtout, spécialement caractérisée dans cette nouvelle édition, est bien digne de notre attention. Selon Müller, la vraie spéculation procède non-seulement à priori, mais tient compte aussi de la connaissance expérimentale. C'est là ce qui, à notre sens, a fait quelque peu défaut au beau système théologique de l'éminent et pieux Rothe que nous regrettons si vivement. Dans la question redoutable surtout abordée et traitée par Müller, la méthode qu'il préconise avec tant de raison nous semble absolument nécessaire. Il va sans dire que nous ne pouvons analyser ici cette belle étude déjà suffisamment connue.

Si les vérités fondamentales du christianisme sont défendues avec tant de talent et par les plus nobles penseurs en Allemagne, il ne faudrait pas croire qu'une théologie qui atténue visiblement l'importance de ces vérités, hésite encore à exposer avec une singulière hardiesse les doctrines qui constituent son système. Les représentants de la théologie libre, avons-nous dit, sentent le besoin de formuler leurs convictions positives. C'est là ce que fait tout spécialement Bagge dans son nouvel ouvrage sur les résultats de la théologie libre². Cet auteur déjà connu par un écrit intitulé : « le principe du mythe au service de la question chrétienne » (un essai en faveur de Strauss et contre Strauss), développe cette fois-ci en 300 thèses les résultats de la théologie libre du point de vue de la légitimité du principe mythique, de la souveraineté des lois naturelles et de la conception rigoureusement historique de l'histoire évangélique ! Le sérieux et le désir de concilier tout le monde sont assurément des mérites incontestables de Bagge ; mais avec cela il est loin de satisfaire tous les besoins religieux et scientifiques. Bien plus, il se met lui-même en contradiction avec ses propres besoins et avec les faits qui s'imposent irrésistiblement à lui. C'est ainsi qu'il ne peut méconnaître l'importance immense du fait historique de la résurrection de Jésus pour la vérité objective du christianisme telle qu'elle est formulée par saint Paul. Il avoue même avec une franchise extrêmement honorable que jamais on ne comprendra comment la foi à cette résurrection a pu naître sans le fait palpable de la sortie glorieuse du tombeau. Mais Bagge détruit immédiatement l'importance de cet aveu en déclarant que « l'état compliqué de cette question » exige des solutions scientifiques qui n'admettent d'autre appui que l'explication mythique. Ces solutions nous dédommageraient préalablement de l'abandon d'un grand miracle par l'intuition consolante des voies

¹ Die christliche Lehre von der Sünde. Breslau, 1867.

² Fermenta theologica. Leipzig, 1866.

merveilleuses de la providence divine. En un mot, si nous comprenons bien l'auteur, la foi au miracle de la résurrection a été bonne pour un temps, nécessaire même au salut du christianisme, mais ne le serait plus aujourd'hui ! Que ce mythe grandiose qui révèle à Bagge les voies merveilleuses de la providence divine est outrageux pour la pauvre humanité ! — Ce sont là de grands mots, bien amers au fond, cachant le vide ou plutôt le besoin religieux réel que les esprits scientifiques ne peuvent désavouer complètement. Des hommes comme Bagge ont un double besoin, ils diffèrent sensiblement de la plupart de nos modernes partisans de la théologie libre, aussi dénués de science solide que de soif religieuse. Nous ne pouvons faire ici le même éloge à propos du nouvel ouvrage du Dr Schenkel sur le christianisme et l'Eglise dans leur accord avec la culture moderne¹. M. Schenkel a compris sans doute que ses derniers écrits théologiques n'étaient guère propres à nous donner une idée bien exacte de son système dogmatique actuel. Il a donc essayé de nous contenter. Il est persuadé que les formules n'ont plus aucune importance pour l'avenir de l'Eglise ; mais uniquement les principes et les faits moraux du christianisme. L'auteur reconnaît la dignité absolue et le caractère unique de la personne du Christ, et veut ainsi tendre une main fraternelle à ceux qui pensent autrement encore que lui à ce sujet. Aussi son langage est-il cette fois-ci plus calme et plus élevé. Il nous dit donc tout d'abord ce qu'il entend par la religion. « Nous sommes religieux, selon Schenkel, quand nous avons conscience de notre communion indestructible avec la vie éternelle de l'Esprit absolu. Toutes les institutions extérieures religieuses portent à tort le titre de religion. Etre religieux, c'est avoir de la conscience ; car la conscience est éternellement la vérité, le droit et l'amour. » Avouons que la conscience des hommes du temps ne nous fait pas précisément cet effet-là ; et chacun n'a qu'à rentrer en lui-même, comme Schenkel le désire, pour reconnaître à quelle profondeur ces vertus éternelles sont enfoncées sous l'égoïsme. Non, la conscience n'est pas la religion, et encore moins la conscience abandonnée à elle-même.

En second lieu, M. Schenkel nous dit ce qu'il entend par « la divinité. » « Si nous sommes réellement religieux, c'est-à-dire si nous avons de la conscience, nous serons vrais avec nous-mêmes. Cette vérité de notre propre être repose sur un fondement éternel, l'Esprit absolu, Dieu. La foi en Dieu est donc une nécessité morale. L'Esprit absolu et la nature sont distincts, et comme Dieu est esprit et amour il est nécessairement personnel. Mais ce Dieu personnel à la fois transcendant et immanent dans la nature, n'agit que par la nature. C'est là ce que l'auteur s'efforce de nous démontrer surtout dans son troisième chapitre sur la révélation et le miracle. La foi au surnaturel est du domaine du paganisme ! Il n'y a

¹ Christenthum und Kirche im Einklange mit der Culturentwicklung. Wiesbaden, 1866.

d'autre miracle que l'action de la liberté, d'autre révélation que l'action de l'esprit dans chaque homme. Il faut chercher la révélation partout — même dans la théologie de M. Schenkel — plutôt que dans la Bible et dans l'Eglise. Ce *monisme* ou *panenthéisme* que nous avons entendu développer au long, assis sur les bancs de l'école, frise singulièrement le panthéisme proprement dit et n'est, en tous les cas, autre chose que la religion naturelle, pure et simple. Nous n'en voulons d'autre preuve que le peu de cas que l'auteur fait de la question du péché qu'il ne traite pas même d'une manière spéciale, et qu'il considère comme un instrument avec lequel Dieu gouverne le monde moral. Il nous affirme même que « le sacrifice de l'Ancienne Alliance est un signe manifeste que le péché était apprécié comme un moyen de culture morale par les Juifs. » (*Sic!*) Voilà comme le monde change à nos yeux quand les notions de la personnalité de Dieu et du péché sont atteintes dans toute la portée de leur signification. Nous sommes étonnés que M. Schenkel puisse encore parler de « l'effet expiatoire de la mort du Christ! »

Une impression semblable nous est laissée par les quatre conférences prononcées au *Protestantenverein* de Carlsruhe par les Drs Bluntschli, Holzmann, Rothe et Schenkel.¹ Le Dr Bluntschli, un juriste de Heidelberg, nous parle de la théologie critique et des besoins religieux de la société actuelle. Ces besoins sont, dit-il, tout autres que par le passé. L'idée d'un messianisme judaïque (?) dont étaient pénétrés les premiers chrétiens, n'a plus de prise sur l'esprit moderne; tout aussi peu l'idée hellénique de la divinisation du Christ et de la trinité qui repousse la société moderne du christianisme. L'idée germanique arienne, qui accentue avant tout la grandeur morale du Christ et sa puissance miraculeuse, est aussi dépassée quant à ce qui concerne la foi au surnaturel. Il en est de même enfin du pouvoir hiérarchique ou ecclésiastique du moyen âge et de l'autorité de la Bible du temps de la Réforme. « Le monde moderne a lu trop de livres pour se laisser dominer par un livre; » il ne veut croire qu'à l'idéal moral, à la liberté scientifique et spirituelle — du *Protestantenverein* — qui s'efforce d'accorder les éléments religieux et moraux du christianisme avec la culture du temps. Nous lui souhaitons bonne route; mais doutons fortement de sa réussite! La conférence de M. Rothe a pour sujet: « la doctrine scripturaire de la personne du Christ. » Le noble défenseur du surnaturel considère les données christologiques du Nouveau Testament comme insuffisantes. La pensée scientifique et l'intérêt religieux nous ordonnent, selon lui, d'abandonner la doctrine traditionnelle, et la tâche de la théologie actuelle consiste à la transformer?! Ajoutons toutefois que l'éminent théologien que nous avons vu avec peine s'unir aux représentants de la tendance caractérisée ci-dessus, et dont la piété profonde laisse une impression ineffaçable chez ceux qui l'ont entendu et connu, parle ici de

¹ Aufgaben des Christenthums in der Gegenwart. Elberfeld, 1866.

« la personne unique du Christ » avec une vénération telle que nous ne pouvons nous empêcher de le considérer comme un des nôtres. On se demande avec étonnement comment un homme pareil a pu, dans ces derniers temps, se joindre à un parti dont le programme ne brille point par l'édification.

Dans le domaine de la morale chrétienne, nous devons citer un essai remarquable, malheureusement inachevé, sur la morale chrétienne par Culmann,¹ un disciple distingué du philosophe Baader. Cet écrit a d'autant plus de valeur que la philosophie de Baader obtient de jour en jour plus d'adhérents dans l'Allemagne théologique. Nous recommandons aussi un travail bien remarquable du célèbre Hofmann d'Erlangen sur la conscience.² Cette monographie complète traite l'histoire du développement de l'idée de la conscience, de son essence et de sa signification pratique pour l'enseignement et la vie du christianisme. Cette question a une importance spéciale dans la crise actuelle, et quand elle est traitée par un esprit aussi supérieur que l'auteur de notre écrit, elle mérite notre intérêt à un double titre.

La littérature apologétique n'a pas cessé de se multiplier en Allemagne et la foi chrétienne a trouvé partout d'éloquents défenseurs parmi les théologiens comme parmi les laïques. Mais il faut ajouter aussi que le christianisme historique y est franchement attaqué, et plus bardiment encore que par nos modernes positivistes en France. La nature et l'histoire sont hautement proclamées comme les seules puissances qui ont élevé l'humanité. Ainsi le dit un auteur, Frege³, qui constate trois âges, celui de l'antiquité païenne éduquée par la nature, celui de l'antiquité philosophique et chrétienne élevée par l'histoire, et enfin l'âge moderne où l'humanité éclairée reconnaît la nécessité du mal, et est amenée par là même à la vraie conscience religieuse? A ces trois époques correspondent trois classes d'hommes : les ancêtres des Papous, parents de l'animal agile qu'on connaît, les races mongoles, malaises, etc., peu capables de science et d'art libre, et enfin la race blanche plus perfectionnée dont les tribus ariennes seules dominent le présent et l'avenir. Aussi le Christ, appartenant à la race dépassée des Araméens, n'est-il plus pour notre auteur qu'un facteur ordinaire du progrès spirituel ; il est dépassé, grâce aux résultats modernes des sciences naturelles ! — Quant à vous qui croyez encore à la conscience, c'est-à-dire au péché, vous n'êtes que d'ignorants retardataires, vous ne comprenez rien au véritable progrès ! — Cette philosophie est celle du jour, elle est à la base des élucubrations historiques des Renan et des Michelet, etc. Mais à la conscience tarée et à la morale efféminée d'une culture éblouissante et séductrice, sachons opposer la vraie science non moins que la conscience humble et clairvoyante qui

¹ Die christl. Ethik. Stuttgart, 1866.

² Die Lehre von dem Gewissen. Leipzig, 1866.

³ Die Entwicklung des Gottesbewusstseins in der Menschheit. Wismar, 1866.

éprouve la plus profonde souffrance de l'humanité et son besoin de régénération. Ce n'est pas là ce qui nous honorera le moins et, à notre avis, tout autrement que le brillant paganisme qui domine dans le soi-disant progrès de nos jours. C'est là aussi ce que fait ressortir une fois de plus une belle conférence de Held sur la manière moderne d'envisager le monde et le christianisme.¹ L'homme moderne, dit excellemment notre apologiste, est blasé sur la vénération des héros et des génies quelque religieux qu'ils soient; il ne veut pas un héros terrestre pour maître et pour Seigneur; il lui faut un Dieu. L'ébionitisme moderne ne fondera pas et ne conservera pas plus une Eglise que celui de l'antiquité. Une Eglise qui bannit le mystère perdra toute influence sur les hommes. Devenue une école prétendue scientifique, comme le rationalisme moderne, elle se rendra superflue et s'attirera infailliblement le mépris de ceux qui la surpasseront et pensent la surpasser par leur science. Le glorieux phénomène d'une vie chrétienne, même dépourvue de culture, c'est là le but poursuivi par l'Eglise, son miracle que toutes les cultures du monde n'atteindront jamais. Mais il y a plus. Cet Evangile traité si dédaigneusement, ces Paul et ces Jean dépeints comme des visionnaires ont exprimé certaines pensées, certaines vérités que l'Eglise est loin d'avoir comprises dans leur profondeur jusqu'aujourd'hui, et dont les soi-disant représentants de la culture moderne avec leurs airs de grands prêtres de la science ne soupçonnent pas même l'existence, combien moins la portée sublime! — Nous pouvons joindre à la conférence de Held la belle apologie de Kritzler sur l'humanité et le christianisme,² ainsi que les solides conférences du pasteur Emmel sur saint Augustin et sa connaissance de Dieu, sur l'apparition historique du Christ, sur saint Paul et son activité, sur les causes qui ont favorisé l'extension du christianisme au premier siècle, sur la foi chrétienne et ses rapports avec la morale, etc.³

N'oublions pas surtout le très-remarquable écrit du Dr Steinmeyer sur les miracles de Jésus provoqué par la dernière Vie de Jésus de Strauss⁴. On sait que dans son fameux livre, Strauss, peu soucieux de produire des arguments philosophiques à l'appui de sa négation cavalière du miracle en général, s'est contenté cette fois-ci de se prévaloir de la théorie de Hume qui consiste simplement à dire que tout miracle est invraisemblable. C'est ainsi que le célèbre critique a espéré convaincre le peuple allemand de l'inanité d'un monde supérieur, tout en revendiquant pour sa propre personne le droit d'avoir une philosophie qui explique parfaitement son incrédulité. Mais le bon peuple allemand se sera sans doute méfié d'un système; le scepticisme vulgaire lui aura paru plus impartial. Le Dr Strauss s'est réglé prudemment sur les tendances du jour. « Le

¹ Moderne Weltanschauung und Christenthum. Breslau, 1866.

² Humanitæt u. Christenthum. Gotha, 1866.

³ Vorträge etc. Hanau, 1866.

⁴ Die Wunderthaten des Herrn. Berlin, 1866.

miracle n'est pas possible parce qu'il n'est pas vraisemblable. » Or c'est là ce que l'auteur de notre excellente brochure réfute éloquemment et solidement, en montrant que les prétendues invraisemblances recueillies par Strauss dans les actions miraculeuses du Christ y ont été ajoutées par sa tractation historique. Steinmeyer déclare même appliquer sa manière de voir aux plus grands miracles de la naissance et de la résurrection de Jésus. Mais il se restreint pour le moment aux miracles accomplis par le Sauveur. Se rattachant ici à la pensée du plus grand de nos penseurs chrétiens actuels, à Rothe, il montre que nous ne pouvons que constater l'effet du miracle et non sa genèse ou son mode de formation. Mais la manière dont Jésus accomplit ses miracles, les circonstances qui accompagnent ces faits : tout cela fait partie du mode de leur formation qui explique leur vraisemblance et surtout le motif qui les a amenés. Ils peuvent donc se comprendre si nous ne pouvons les expliquer. Et si avec les solides remarques exégétiques et critiques de Steinmeyer, nous sommes forcés de dire qu'ils peuvent être compris, Strauss ne niera plus leur vraisemblance gratuitement, quelque effort qu'il fasse pour découvrir un prétexte dans l'évangéliste qui, selon lui, attribue sciemment des actions légendaires au Messie. L'un cherche et trouve le motif du miracle dans l'action ou la parole de Jésus, l'autre le cherche chez celui qui raconte l'action et, malgré ses efforts, ne le trouve qu'en travestissant la simple vérité historique. Qui des deux mérite notre confiance ? Après ces préliminaires importants, Steinmeyer accentue la valeur apologétique du miracle plus que ne l'a fait Rothe qui défend si énergiquement sa réalité métaphysique. Puis vient l'examen de plusieurs questions qui forment le principal contenu de son livre. Dans un premier chapitre nous trouvons une éloquente et solide défense du caractère historique du récit de la résurrection de Lazare, et une exposition détaillée des motifs des miracles de Jésus en général. L'auteur attribue avec raison à une grande partie d'entre eux une signification spéciale pour la fondation du royaume de Dieu. De là leur titre, *σημεῖα*. Cette importance centrale permet à Steinmeyer de diviser les miracles évangéliques en quatre classes : les symptômes de l'apparition du royaume des cieux, les symboles, les preuves de la puissance de ce royaume, et les miracles prophétiques de sa domination future sur la terre. Cette division est appliquée à chacun des faits évangéliques avec un rare talent. En somme, ce livre excellent et scientifique dans la plus haute acception du terme est, à notre avis, une des meilleures publications de l'apologétique moderne. Nous le recommandons bien vivement à nos lecteurs ; il répond à un pressant besoin du moment et mériterait à coup sûr d'être traduit dans notre langue. Nous nous réjouissons beaucoup de la promesse d'un second volume de l'auteur qui traitera l'histoire de la passion et de la résurrection de Jésus.

A. WABNITZ.

RICHARD ROTHE

En annonçant à nos lecteurs, dans notre dernier numéro, la mort de Rothe, nous exprimions l'espoir que nous pourrions leur donner avant peu une courte notice sur la vie et l'œuvre de ce grand théologien. Nous venons aujourd'hui remplir cette promesse. Mais nous nous en tiendrons strictement à ses termes mêmes. En toute autre circonstance ce n'eût pas été sans nous faire violence que nous nous fussions ainsi bornés sur un pareil sujet. Mais nous sommes dès à présent en mesure d'annoncer que cette année même paraîtra, dans le *Bulletin*, un travail étendu sur la théologie de Rothe. Cette étude sera due à la plume de notre ami M. Ch. Babut, et nous ne ferons que rendre exactement notre pensée en disant qu'il n'en est pas, parmi nous, d'aussi autorisée à tous égards à traiter une pareille matière.

Les circonstances extérieures de la vie de Rothe sont fort simples, la grandeur de cette vie est toute spirituelle.

Rothe naquit à Posen, le 28 janvier 1799. Il fit à Breslau ses études classiques élémentaires et ses premières études d'université. Il étudia la théologie d'abord à Heidelberg où il passa deux ans, de 1817 à 1819, puis à Berlin. Peu de temps après avoir pris ses grades théologiques, il partit pour Rome en qualité de chapelain de l'ambassade prussienne. A Rome il entra avec Bunsen en relation intime et suivie. Au bout de peu d'années il accepta un appel de professeur au séminaire théologique de Wittenberg. Il resta dans cette ville jusqu'en 1839, époque à laquelle il fut appelé à Heidelberg comme directeur du séminaire théologique récemment fondé dans cette ville et comme professeur à l'université. Ayant été appelé en 1849 à l'université de Bonn, il s'y rendit et y passa cinq années, après lesquelles il revint à Heidelberg pour ne plus le quitter. Ce fut là, en effet, qu'il mourut, le 20 août 1867, après une courte et douloureuse maladie. Il fut enlevé en pleine activité à son enseignement, à l'Eglise du grand-duché de Baden, à l'organisation de laquelle il avait voué, dans ses dernières années, une grande partie de ses forces, et à ses amis, — nous n'ajoutons pas : à sa famille, car depuis la mort de Madame Rothe (1861), Rothe n'avait plus guère sur cette terre d'autre famille que celle de ses amis spirituels. Famille réelle, famille nombreuse, et que sa mort laisse en un deuil bien profond !

Si l'on considère d'une part la longueur de la carrière de Rothe, et de l'autre la fécondité ordinaire des écrivains théologiques de nos jours, l'activité littéraire de Rothe ne paraîtra pas très-considérable. Littérairement parlant il a porté peu de fruits. Mais, disons-le, ces fruits sont des fruits mûrs ; il a élevé peu d'édifices, mais ces édifices sont, par la solidité de leurs fondements et par la beauté de leur forme, des monuments achevés.

Nous avons sous les yeux la liste complète des ouvrages de Rothe.

Nous y trouvons, outre les titres d'un certain nombre de sermons, de discours de circonstance et d'articles de journaux, quelques-uns d'une véritable valeur, notamment pour l'histoire de ses idées¹, nous y trouvons seulement ceux de quatre ouvrages proprement dits. Le premier parut en 1836, c'est la première publication de Rothe, alors âgé de trente-sept ans; il a pour titre: *Nouvel essai d'une explication du passage Rom. V, 12-21*. Le second a pour titre: *Les commencements de l'Eglise chrétienne*; il parut à Wittemberg en 1837. Rothe développe dans cet ouvrage (voir en particulier la *Préface*) son idée sur l'Eglise et sa fusion future avec l'Etat. L'ouvrage devait avoir plusieurs volumes; le premier seul parut et il est épuisé depuis longtemps. Le troisième, le plus considérable des livres de Rothe, celui qui produisit en Allemagne la sensation la plus profonde, celui qui renferme le système proprement dit de l'auteur, parut en 1845-1848 en trois volumes sous le titre d'*Ethique théologique*. Cet ouvrage était depuis longtemps épuisé, lorsque parurent, l'année dernière, les deux premiers volumes de sa seconde édition. Citons enfin l'*Introduction à la Dogmatique*, de Rothe, (*Zur Dogmatik*), parue en 1863; l'auteur y traite essentiellement les questions de la Révélation et de l'Ecriture sainte.

Sans empiéter sur l'étude que nous annonçons, essayons au moins de marquer très-brièvement ici à quelles causes principales nous paraît tenir l'influence vraiment magistrale qu'il fut donné à Rothe d'exercer soit par ses écrits, soit par son enseignement. Cette influence ne peut être contestée, car si Rothe compte bien peu de disciples complets, et il fut trop foncièrement original pour qu'il en puisse en être autrement, à combien d'esprits n'a-t-il pas ouvert, en théologie, de nouveaux horizons, à combien n'a-t-il pas donné ce que nous appellerons l'étincelle?

Rothe croyait à la spéculation théologique. Il en a affirmé les droits en face des ruines de la spéculation hégélienne et en face de la réaction empirique que la vue de ces ruines avait produite. L'affirmation isolée de chacun des dogmes de la foi chrétienne ne lui suffisait pas, il avait besoin de saisir entre eux un lien nécessaire, son esprit le poussait irrésistiblement vers la spéculation. Nous voyons dans ce fait une première cause de l'influence que Rothe a exercée. Sans doute, il ne poussait pas l'amour de la spéculation jusqu'à l'idolâtrie; il spéculait, mais sur une base, sur l'idée de Dieu. Cette idée, la spéculation ne la lui fournissait pas, il allait la prendre, chaude et palpitante, au cœur même de la foi chrétienne. Mais lorsqu'il s'en était emparé, il en faisait sortir, par une déduction continue, non-seulement une *théologie* au sens spécial du mot, mais une *cosmologie* et une *anthropologie*. Il ne revendiquait pas non plus pour la spéculation l'autorité suprême; bien au contraire, il acceptait et récla-

¹ Voir en particulier dans l'*Allgemeine kirchliche Zeitschrift* de Schenkel, année 1862, premier et second numéros, deux articles intitulés: *Zur Orientierung der gegenwärtigen Aufgabe der deutschen Kirche*. (Pour s'orienter en face du problème actuel de l'Eglise allemande.)

mait même expressément pour son système le contrôle des faits et de la Bible. Mais il ne voulait pas que ce contrôle le troublât dans le cours même de sa spéculation ; ce n'était qu'au point d'arrivée qu'il le réclamait, se déclarant prêt alors à briser son système si ce système venait à contredire évidemment les faits et en particulier les faits bibliques.

On peut se demander si une telle notion de la spéculation n'implique pas la négation de la liberté, au moins en l'homme, et si la liberté une fois admise, celui qui spécule sur la base de l'idée de Dieu n'est pas conduit de temps à autre par la marche de sa pensée jusqu'à certains carrefours d'où partent divers chemins, de telle sorte que le *fait* seul, c'est-à-dire précisément ce coup d'œil de côté que Rothe s'interdit dans le cours de sa spéculation, peut déterminer lequel de ces chemins la pensée du théologien devra suivre désormais. On peut se demander si Rothe, fidèle à sa méthode, lorsqu'il affirme que le passage de l'homme par le péché était inévitable, ne lui a pas été (et ce serait fort heureusement, selon nous) infidèle, lorsqu'il établit, avec une netteté et une vigueur incomparables, le caractère surnaturel de la révélation et notamment de la venue du Christ. On peut se demander aussi si Rothe a conservé jusqu'à la fin une confiance inaltérable en sa méthode, et l'on est conduit naturellement à le faire en face de certaines paroles de la préface de son *Ethique* (2^e édition), paroles par lesquelles Rothe exprime au sujet de ses propres idées une défiance que la modestie la plus exquise, et telle était celle de Rothe, ne nous paraît pas suffire à expliquer.

Quoi qu'il en soit, il est constant que la spéculation théologique a des droits, aujourd'hui trop méconnus ; il est constant que Rothe a été, au sein de notre génération, celui qui les a le plus énergiquement revendiqués, et que cette attitude est pour beaucoup dans l'attrait qu'il exerçait. Il faut l'avoir entendu pour savoir quelle hardiesse et à la fois quel charme profond avait cette pensée qui se mouvait tour à tour et avec la même aisance dans les calmes et sereines hauteurs de la spéculation pure et au sein des réalités les plus sensibles, les plus concrètes. Nous croyions d'abord n'avoir affaire qu'à des *notions*, et puis peu à peu ces notions prenaient corps, s'animaient devant nous et nous nous trouvions, émus et charmés, en des contrées connues et aimées dès longtemps.

Rothe dit quelque part que si l'on voulait absolument lui attribuer une place dans la grande maison de la théologie, il demanderait à être placé dans la cellule des *théosophes*, aux pieds d'OEtinger. Ce jugement ne pèche que par une modestie excessive. Pour le fond, il est vrai. Rothe est, on l'a vu, théosophe par sa méthode : il ne l'est pas moins par la matière même de son enseignement. Dieu, d'après lui, ne peut créer que pour se retrouver lui-même dans sa créature. Aussi le grand procès de la création et de la rédemption se résume-t-il en une pénétration successive du monde par Dieu, pénétration dont l'homme, dans sa personnalité, est l'agent. Rothe est essentiellement *réaliste*. Pour lui, la

matière n'est point une limite, mais comme une donnée que l'homme est appelé à dominer, à façonner pour des fins morales, à organiser et par là même à spiritualiser. Dans l'état de péché, les termes sont intervertis; la personnalité de l'homme, au lieu de se dégager de la matière et de régner sur elle, a pris le dessous. La rédemption rétablit les termes dans leur hiérarchie actuelle. Elle est à la fois réconciliation de l'homme avec Dieu et réintégration de l'homme dans sa royauté vis-à-vis de la nature. Elle est consommée par Jésus, qui, parfaitement homme, mais placé par un miracle divin dans des conditions normales vis-à-vis du mal, c'est-à-dire né sans péché, a constamment vaincu et s'est laissé déterminer et pénétrer réellement et absolument par Dieu. Il résume en sa personne la création dans sa fin dernière. Il est l'Homme-Dieu, *der kreatürliche Gott*, comme Rothe l'appelle quelque part.

Le réalisme de Rothe se retrouve dans toute sa doctrine; non-seulement dans l'importance qu'il attache partout à la corporalité (*Leiblichkeit*) et dans sa théorie sur les anges, les démons et la fin des temps, mais encore dans sa notion de la religion conçue comme inséparable de la morale, et au fond identique à celle-ci : on sait qu'il donne le titre de *Morale* (Ethique) à l'ouvrage dans lequel il expose son système théologique. Il ne conçoit pas davantage la religion indépendamment de la morale qu'il ne peut concevoir l'âme indépendamment d'un corps. Ce réalisme se retrouve dans son ardente recherche d'une conciliation qu'il croyait possible entre le christianisme et la culture moderne. Il se retrouve encore dans sa théorie sur la fusion future de l'Eglise avec l'Etat, doctrine étrange mais que l'on a bien souvent, il faut le dire, défigurée dans les analyses sommaires qu'on en a données. Il ne faut pas notamment méconnaître ici d'une part que pour Rothe, l'Etat n'est pas le gouvernement mais la nation, ou si l'on veut, la société civile; et d'autre part, que Rothe se garde bien d'assigner la date à laquelle cette fusion entre l'Eglise, société de l'adoration, et l'Etat, société de l'action, sera possible. Si, dans ces dernières années, Rothe s'est associé, on sait avec quel éclat, à l'organisation démocratique de l'Eglise badoise, organisation qui est à nos yeux bien plus une confusion qu'une fusion, c'est pour des raisons que nous n'avons pas à rechercher ici, mais qui sont bien loin de découler nécessairement de sa théorie de 1837.

Rothe, par son réalisme, est bien dans le courant du siècle en même temps qu'il répond à une de ses préoccupations les plus générales : celle qui tend à marquer l'unité entre Dieu et le monde, l'esprit et la matière, le dogme et la morale, termes que le déisme glacé du dernier siècle avait séparés. La plupart aujourd'hui cherchent à résoudre cette dualité dans le panthéisme. Rothe, lui, a cherché à la résoudre sur le terrain du théisme le plus ferme et le plus chrétien. A ce titre seul, il aurait droit dans l'histoire de notre théologie contemporaine à une place d'honneur.

Nous ne pouvons qu'indiquer ici, mais nous n'aurions pas indiqué quelle fut peut-être la cause la plus profonde en même temps que la plus bien-faisante de l'influence que Rothe a exercée sur tant d'hommes si différents à la fois, par les idées, et les uns et autres et de Rothe lui-même, si nous ne signalions pas la place centrale que Rothe donne, dans sa théologie comme dans sa foi, à la personne du Sauveur. La citation suivante en donnera une idée plus complète que tout ce que nous pourrions dire : « Le fondement de toute ma pensée, écrit-il dans la *Préface* de son *Ethique*, je puis l'affirmer en toute honnêteté, c'est la simple foi des chrétiens, cette foi, non ce dogme ni cette théologie ; mais cette foi qui depuis dix-huit siècles a triomphé du monde. Cette foi est pour moi la retraite suprême de la certitude (*das letzte Gewisse*), pour la garder, je serais prêt à sacrifier sans hésiter et avec joie toute notion qui lui serait contraire. En dehors de l'apparition historique qui porte le saint nom de Jésus-Christ, je ne sais aucun terrain solide auquel je voulusse fixer l'ancre de ma pensée et en général de tout mon être humain. Cette apparition est pour moi le *Saint des saints* de l'humanité ; elle est pour moi l'objet le plus grand qui se soit jamais présenté à une conscience humaine. Elle m'apparaît dans l'histoire comme un lever de soleil qui seul éclaire l'ensemble des objets qui tombent sous nos yeux. Dans ce seul fait, ce fait qu'il eût été absolument impossible d'inventer, et qui de même que la lumière se rend témoignage à elle-même, porte en lui la preuve immédiate de sa vérité, dans ce fait aux conséquences infinies, dans ce fait repose en dernière analyse, toute ma certitude de la noblesse spirituelle et par conséquent éternelle de l'humanité. »

Il serait facile de retrouver trait pour trait dans la vie de Rothe le caractère de son enseignement, et l'on conçoit à quel point cette harmonie ajoutait encore à l'autorité du théologien. Un trait surtout, si on peut l'appeler un trait, dominait sa vie. Il vivait avec le Sauveur dans une communion dont on pouvait pressentir déjà, quand on l'avait approché quelquefois, toute la *réalité*, toute l'intimité, nous dirons même toute la tendresse, et que la paisible sérénité de sa mort fit mieux resplendir. Cette communion se manifestait au dehors par une humilité qui remplissait ceux devant lesquels il la faisait paraître, d'autant de confusion que d'admiration ; par une austérité toujours aimable ; par une charité toute intime et toute pénétrante.

L'on faisait remarquer un jour que le disciple que l'Eglise a appelé « le théologien » est celui qui nous est représenté comme reposant sa tête sur le sein de son maître. Nous ne devons pas nous étonner après cela de trouver si près du Sauveur celui que nous pouvons appeler le plus grand théologien qu'ait possédé notre génération. R. HOLLARD.

Pour la Rédaction générale : E. DE PRESSENSÉ, D^r Th.

BULLETIN THÉOLOGIQUE

EXPOSITION DU SYSTÈME THÉOLOGIQUE DE ROTHE

L'unité, le secret, l'idée du monde créé se trouvent dans l'ordre moral.

(SECRETAN, *Philosophie de la liberté*, leçon XX.)

I. — LE THÉOLOGIEN.

Les anciens élèves de Richard Rothe ne peuvent lire ses écrits sans que son image leur soit constamment présente, et il leur semble qu'il n'est pas possible de comprendre tout à fait le système sans connaître l'homme. Aussi nous sentons-nous pressé, avant d'exposer la théologie de notre vénéré maître, de dire quelques mots sur sa personne, et d'ajouter quelques traits à l'intéressante et substantielle notice insérée dans le dernier numéro du *Bulletin*. Comme Rothe a été un penseur profondément original, comme on ne saurait définir d'un mot sa tendance, ni le ranger sans injustice dans tel ou tel parti, il a encouru de toutes parts le reproche d'inconséquence. Lui-même ne s'étonnait pas de ce reproche : il prévoyait, en publiant son *Ethique*, que bien des gens n'y verraient qu'« un bizarre mélange de foi naïve et d'incrédulité. » Cependant nous pensons n'être démenti par aucun de ceux qui ont connu Rothe, en affirmant que le trait dominant de sa personnalité, c'était l'*harmonie*. Sa vie était un système aussi bien que sa pensée, ou plutôt sa vie et sa pensée formaient ensemble un seul système. Quoiqu'il fût, dans toute la force du terme, un homme de son siècle, il paraissait étranger à ces doutes, à ces déchirements intérieurs, qui sont aujourd'hui le tourment de tant de nobles âmes. De nos jours, en effet, chez la plupart de ceux qui, tout en étant profondément imbus des principes et des idées modernes, retiennent le trésor

sacré de la foi, il y a, pour ainsi dire, deux hommes qui tantôt se combattent ouvertement, tantôt subsistent l'un à côté de l'autre, mais péniblement et au prix de concessions mutuelles. Rien de semblable chez Rothe. Ce qui l'avait porté à spéculer, ce n'était pas le doute, c'était la plénitude même de sa foi, le besoin de posséder plus complètement, en la pénétrant plus à fond, cette vérité chrétienne qui faisait la joie de son âme. Et quand il eut construit son système, il se trouva que le gigantesque travail de sa pensée, tout en modifiant l'expression de sa foi, n'avait fait qu'en éprouver la solidité. Écoutons son propre témoignage dans la préface de son *Ethique* : « Le principe et l'âme de cet ouvrage, c'est l'amour pour Jésus-Christ, c'est une foi absolue en lui, comme au véritable et unique Rédempteur... Ce livre est froid sans doute : un livre de pure science ne peut être que froid. Mais il y a dans mon âme une mélodie claire et vibrante qui répond à ces froides idées. Et j'ai compté constamment sur des lecteurs qui, animés d'une fervente piété, ne chercheront ici qu'une traduction de leurs sentiments chrétiens dans la langue de la science. »

Rothe était donc avant tout un chrétien, l'un des plus authentiques que nous ayons jamais connus. Il avait cette foi « qui rend présentes les choses qu'on ne voit point. » Le monde invisible n'était pas seulement pour lui un vœu de la pensée et du cœur, c'était un monde tout aussi réel que le nôtre, plein de relief, de couleur et de vie, peuplé d'esprits avec lesquels Rothe vivait déjà dans une communion fraternelle, rempli surtout de la présence du Christ glorifié. Sa piété avait au plus haut degré ce double cachet de simplicité et d'intimité qui caractérise la piété allemande. Quand il prêchait, ce qui arrivait trop rarement, c'était une fête pour les bonnes âmes de Heidelberg ; sa prédication, dépourvue de tout apprêt oratoire, était claire et édifiante en même temps que très-originale. Dans sa chaire de professeur, chaque fois qu'il s'écartait de l'exposition purement scientifique et qu'il touchait à la corde religieuse, comme il savait la faire vibrer ! — Qu'on nous permette de rappeler ici un souvenir personnel. Un jour, notre vénéré maître nous exposait ses idées sur l'origine du mal, idées qui (Rothe le reconnaissait) froissent, au premier abord, la conscience chrétienne. Aussi jugea-t-il nécessaire de s'expliquer à cet endroit sur l'intention et l'esprit de sa doctrine. « Si quelqu'un de vous, nous dit-il, est jaloux de repousser tout ce qui pourrait porter quelque atteinte à la sainteté de Dieu, j'ose dire que je ne le suis pas moins que lui. Il y a plus : si, par impossible, j'étais placé dans l'alternative de retrancher quelque chose ou bien à la miséricorde de Dieu, ou bien

à sa sainteté, j'aimerais mieux sacrifier la miséricorde. Car, si j'ôte la miséricorde, je suis perdu ; mais si j'ôte la sainteté, Dieu est perdu, il n'y a plus de Dieu. » Jamais dans ma vie je n'ai ressenti d'une manière plus distincte le sentiment du sublime.

La piété était chez Rothe ce qu'elle doit être d'après son système et aussi d'après l'Évangile : l'âme et le principe caché de la vie morale. Il attirait et gagnait les âmes autant par la beauté de son caractère que par la puissance de son génie. Tous ceux qui l'ont approché garderont le souvenir de son affectueuse bonté ; quelques-uns, même après l'avoir quitté, en ont reçu des preuves qui leur sont aujourd'hui doublement précieuses. Rien n'était plus touchant que l'infatigable dévouement avec lequel il prodigua ses soins à sa femme, atteinte d'une maladie mentale qui dura jusqu'à sa mort et qui fut la plus lourde croix de la vie de Rothe. Pour lui procurer quelques moments de distraction, il était toujours prêt à sacrifier ses chères études et à quitter la féconde solitude de son cabinet. — Et que dire de son humilité ? Nul écrivain ne fut plus complètement étranger à la vanité, à l'amour des louanges. Ce savant à qui l'Allemagne entière décernait la palme de la théologie spéculative avait la plus modeste opinion de ses propres travaux. Il n'était pas d'ouvrier dans le champ de la science religieuse qu'il ne considérât comme « plus excellent que lui-même. » Il aimait à se faire petit ; le sentiment de son insignifiance et de sa nullité relatives lui était une véritable puissance. Il nous embarrassait à force d'égards, nous qui n'étions pas dignes de délier la courroie de ses souliers.

Eh bien ! ce fervent disciple de Jésus n'était pas moins jaloux des droits de la science que de ceux de la foi, et n'avait pas moins de respect pour les lois logiques que pour les lois morales. Ce croyant ne le cédait à aucun philosophe par la virile indépendance et la hardiesse parfois effrayante de sa pensée ; il ne reculait devant aucun problème ; il poussait la spéculation jusqu'aux dernières limites, — plusieurs diront : au delà de ces limites ; — il citait l'un après l'autre tous les dogmes traditionnels au tribunal de son inflexible dialectique ; il n'aspirait à rien moins qu'à un entier renouvellement de la théologie. Ce théologien si décidément supranaturaliste et si profondément évangélique a combattu ceux qui semblaient être ses alliés naturels pour défendre, de concert avec les rationalistes, la liberté indéfinie de l'enseignement théologique et l'organisation purement démocratique de l'Eglise. Cet homme si fermement convaincu de la réalité des choses invisibles assistait sans indifférence et sans découragement, mais, au contraire, avec la plus vive sympathie, au mouvement de l'esprit et de la science modernes. Il

était persuadé que ce mouvement, dans sa direction principale, procède du christianisme, ou plutôt (la correction est de lui) du Seigneur Jésus-Christ, vivant et régnant par son esprit dans la société chrétienne. Il pensait que parmi ceux-là même qui ne professent pas de croire en Jésus, plusieurs sont ouvriers avec lui sans le savoir et travaillent à construire, avec des matériaux terrestres, l'éternelle cité de Dieu. Le monde chrétien lui paraissait tout resplendissant de la gloire du Rédempteur, alors même qu'il le méconnaît. Cet optimisme, que Rothe poussa un peu loin peut-être, mais qui n'est pas un défaut commun parmi les chrétiens de nos jours, était un des traits distinctifs de sa foi et de son caractère. Nous n'avons jamais connu d'âme plus sereine et plus joyeuse que celle du théosophe de Heidelberg.

Cette sérénité de l'âme de Rothe parut d'une manière admirable dans sa mort. Des amis, de pieux disciples, qui l'ont entouré jusqu'à la fin, nous ont donné sur cette mort les détails les plus circonstanciés et les plus authentiques. Ils nous ont dit l'inaltérable patience du malade au milieu des plus cruelles douleurs, son angélique bonté envers tous ceux qui l'approchaient, ce constant oubli de lui-même, cette extrême crainte de causer de la peine à autrui qui ne s'est pas démentie un moment jusqu'à sa fin, et qui malheureusement paraît l'avoir hâtée. Ils nous ont conservé plusieurs de ses dernières paroles, pleines de simplicité et de paix. « Dites à tous mes amis, dit-il au pasteur Zittel, dites à tous ceux qui s'intéressent à moi, que je meurs dans la foi où j'ai vécu ; rien n'a pu troubler en moi cette foi, mais elle est devenue toujours plus ferme et plus intime. » L'avant-veille de sa mort, on lui remit un télégramme de l'Eglise libérale (*freireligiöses*) de Mannheim et de son pasteur, qui lui exprimaient leur sympathie. Il se montra sensible à cette marque d'intérêt, puis il ajouta en souriant : « Voilà qui n'augmentera pas ma réputation d'orthodoxie... Mais cette réputation n'a d'importance que devant les hommes, et non devant le tribunal de Dieu. »

Comme Schleiermacher, il voulut avant de mourir recevoir la sainte Cène. M. Zittel, qui la lui administrait, lui dit : « Vous mourez en paix avec Dieu ? » — « Oui, répondit Rothe, et avec les hommes. C'est une grande bonté de Dieu de m'avoir conduit de telle sorte, que jamais un sentiment amer contre qui que ce soit n'a pu prendre racine chez moi. » Le même esprit respire dans cette touchante recommandation, que le mourant prit le soin de dicter à sa servante : « Je prie du fond de mon cœur mes amis ecclésiastiques, et notamment ceux qui parleront à mon ensevelissement, de se garder de dire, sous prétexte de me louer, un seul petit mot qui puisse faire de la peine à mes ad-

versaires. Ces adversaires, je les ai toujours, en toute sincérité, estimés meilleurs que moi-même... Au reste, il n'y a pas de louange plus vaine, que celle qui blesse le prochain. »

Dès le début de sa maladie, Rothe en prévit l'issue fatale. « Cette tente fragile, dit-il un jour, est peut-être bien près de se détruire ; mais je sais qu'une meilleure demeure m'est préparée. » Comme on lui parlait de rétablissement, d'une prolongation possible de son activité sur la terre : « Si Dieu veut, dit-il, je suis à sa disposition ; mais j'ai la confiance qu'il m'appelle maintenant dans la patrie. » On proposait d'informer de son état certains de ses parents. « Non, répondit Rothe : il n'est pas bon qu'il y ait trop de gens autour d'un lit de mort ; il n'y a plus alors de place pour les anges. » Tant ce grand théologien avait conservé, non-seulement la foi elle-même, mais la candeur et la poésie de la foi !

Quand Rothe eut rendu le dernier soupir (le 20 août 1867, à neuf heures du soir), sa fidèle servante exécuta sa dernière recommandation ; il l'avait chargée de dire qu'il était mort au nom de Jésus-Christ (*auf den Namen Jesu Christi*, c'est-à-dire dans la foi au nom de Jésus-Christ) ¹.

Ainsi vécut et mourut Richard Rothe. Je ne me repens pas de la longueur de ces détails ; je ne les crois pas inutiles à l'intelligence et à l'appréciation de ce qui va suivre. Que les admirateurs aussi bien que les critiques de Rothe se souviennent que ce sont ici les idées d'un chrétien, des idées qui, selon Rothe lui-même, n'ont de valeur qu'au point de vue chrétien, et ne peuvent être comprises dans leur vrai sens que par une âme chrétienne.

En essayant d'exposer en français, dans une série d'articles, le système de Rothe, nous entreprenons une tâche dont nous ne nous dissimulons ni la longueur, ni les difficultés. Nous serons soutenu toutefois, non-seulement par notre admiration sympathique pour la personne et la pensée de notre vénéré maître, mais par l'espoir de rendre un véritable service à notre théologie française. Car le système de Rothe, qui représente certainement l'effort le plus puissant de la pensée religieuse contemporaine pour comprendre Dieu, l'homme et l'univers au point de vue chrétien, est jusqu'à ce jour peu connu en France. On n'en a guère parlé que pour faire en passant quelque allusion polémique aux opinions du professeur de Heidelberg sur l'Eglise et sur

¹ Les détails qui précèdent sont empruntés aux sources suivantes : une brochure contenant les discours funèbres prononcés sur la tombe de Rothe : l'*Abendblatt* de Heidelberg, numéro du 27 août ; le *Süddeutsches evangelisch-protestantisches Wochenblatt*, numéro du 9 septembre.

l'Etat. Or, Rothe étant un penseur essentiellement systématique, il est à peine possible de détacher quelques-unes de ses idées de l'ensemble auquel elles appartiennent, sans les fausser et les altérer. Présentée ici à sa vraie place et sous son vrai jour, la doctrine de Rothe sur l'Eglise sera appréciée avec une intelligence plus complète de sa véritable signification. C'est tout ce que demandait Rothe. Il tenait plus à voir ses idées comprises qu'à les voir adoptées, et il préférerait un contradicteur intelligent à un disciple trop docile. Fidèle à son esprit plus qu'à ses opinions, nous ne nous érigeons pas en avocat du système que nous allons exposer; sans nous priver du droit d'apercevoir et de discuter en passant quelques objections, nous nous renfermerons en général dans le rôle plus modeste d'interprète. Comme à Rothe appartient tout l'honneur de ses propres idées, nous lui en laissons aussi toute la responsabilité. Selon Rothe, le penseur spéculatif reste et doit rester indépendant de ses propres spéculations; il est bien éloigné de sacrifier à la logique de son système des convictions qu'il a puisées à d'autres sources. A plus forte raison réservons-nous notre liberté tout entière vis-à-vis d'un système que nous n'aspirons qu'à traduire avec une scrupuleuse fidélité, sans y rien mêler du nôtre. Qu'on ne cherche dans ces pages, si l'on veut, qu'une vaste et conséquente hypothèse, bâtie sur le fondement de la foi chrétienne, pour la solution du problème universel; c'est un fait aujourd'hui reconnu que rien ne sert et ne hâte les progrès de la science autant que les hypothèses du génie.

Qu'il nous soit permis de terminer ce trop long préambule en réclamant l'indulgence du lecteur. La forme de ce travail ne pourra que se ressentir de la brièveté des moments de loisir que nous pourrions lui consacrer. Au reste, à l'exemple de Rothe, nous sommes décidé à sacrifier toute autre préoccupation littéraire à la recherche d'une clarté, en quelque sorte mathématique.

II. — MÉTHODE DE ROTHE ¹.

§ 1^{er} — *De la méthode spéculative en général.*

Nul penseur n'a jamais été moins que Rothe entêté de ses propres conceptions. Il sait que, dans le cas le plus favorable, son

¹ C'est dans la première section de l'*Ethique*, intitulée : *Begriff der theologischen Ethik als speculativer Disciplin*, que Rothe expose sa méthode. Voyez aussi les préfaces des deux éditions de l'*Ethique*. Nous nous contentons de cette indication générale et nous épargnons au lecteur et à nous-même un luxe inutile de renvois.

système n'aura pu marquer et provoquer qu'un progrès « presque imperceptible » de la science théologique ; il assure qu'il n'y trouve lui-même qu'une satisfaction relative et imparfaite ; il s'écrie : « Malheur à moi, si je pouvais méconnaître que Dieu et le monde sont infiniment plus grands que l'idée que je m'en suis faite ! » — Mais si Rothe se montre disposé à faire bon marché, jusqu'à un certain point, des résultats de sa méthode, il est demeuré profondément et invinciblement attaché à cette méthode elle-même¹.

La méthode de Rothe peut être définie d'un mot : c'est la méthode rigoureusement *spéculative* ou *a priori*.

Pour bien expliquer en quoi elle consiste, montrons d'après Rothe, comment s'éveillent chez l'homme, s'il est doué d'un esprit philosophique, le besoin et l'idée de la spéculation.

Cet homme, au moment où il commence à penser d'une manière indépendante, trouve son esprit rempli d'une multitude d'idées et de connaissances de valeur et de provenance fort diverses. Un invincible penchant de l'intelligence le pousse à étudier les rapports mutuels de ces idées, afin de les ramener à l'unité. Ce n'est, se dit-il, qu'après avoir accompli cette tâche qu'il sera en possession d'un véritable savoir. Pour cela, il se persuade, tout d'abord, qu'il suffira de ranger ses idées dans un ordre convenable. Le voilà donc occupé à les distribuer en catégories, et à ranger avec soin le contenu de chacun de ces compartiments intellectuels. Peine perdue ! D'une part, le nombre des catégories s'accroît indéfiniment ainsi que le contenu de chacune d'elles ; de l'autre, les idées qui semblent voisines sont loin de s'adapter les unes aux autres, comme les pièces d'un jeu de patience. Elles sont imparfaites, mal déterminées, incohérentes, — parfois contradictoires. Evidemment elles ne pourront l'ajuster ensemble qu'après avoir subi tout un travail logique. Le penseur entreprend bravement ce travail sur plusieurs points à la fois : il se met à remanier ses idées en tous sens, à les tailler, à les aiguïser, à les limer, à les polir, etc., dans l'espoir d'en former enfin un tout harmonique. Mais il ne tarde pas à s'a-

¹ Contrairement à une conjecture émise par M. R. Hollard, dans son article sur Rothe. — Un trait suffira à justifier notre assertion. Julius Müller, dont la polémique contre Rothe, dans les premières pages de son livre sur la doctrine du péché, est un modèle de discussion loyale et fraternelle, avait écrit cette phrase fort honorable pour son confrère de Heidelberg : « Rothe est placé si décidément sur le terrain du théisme chrétien, que certainement il consentirait à renoncer à toute spéculation, et même à ne rien savoir au delà du catéchisme, plutôt que de se confier à une méthode qui, par ses résultats, lui ravirait le Dieu personnel, le *Toi* de notre prière (*das Du unseres Gebetes*). » — « Julius Müller a mille fois raison, répond Rothe (*Ethiq.*, seconde édition). Seulement, si j'arrivais à des résultats semblables, c'est *ma* spéculation que je regretterais et condamnerais, ce n'est pas *la* spéculation. »

percevoir qu'il s'est condamné à un labeur de Sisyphe. Car, pour corriger ou perfectionner chaque idée, il faudrait l'envisager successivement dans ses rapports avec toutes les autres idées, ce qui n'aurait point de fin.

Que fera donc notre philosophe? désespérera-t-il de faire jamais régner l'unité et l'harmonie dans son intelligence? Ce serait abdiquer sa qualité d'être raisonnable. Mais évidemment il a fait jusqu'ici fausse route, et s'il arrive jamais au but, ce sera par une tout autre voie. Au fond, ce qu'il cherche, c'est un système *organique* d'idées. Or, nul organisme ne s'est jamais formé par la juxtaposition mécanique de ses parties. Tout être organisé a pour origine un germe fécond, qui produit et tire de son sein une multitude de fonctions et de parties en les rapportant constamment à soi comme centre; une unité qui se développe en multiplicité sans cesser d'être unité. Un organisme intellectuel ne peut naître d'une autre manière. Ici, le germe, c'est une idée simple et féconde qui, sollicitée par l'analyse logique, doit produire tout un long enchaînement d'idées, s'engendrant logiquement et nécessairement les unes les autres, jusqu'à ce que le cercle se ferme et que la pensée retourne à son point de départ. Ainsi chaque idée sera connue et déterminée avec précision dans ses rapports avec toutes les idées antécédentes ou subséquentes, et l'ensemble des idées ou *concepts* (*Begriffe*), ainsi obtenus, formera le système cherché.

Or, la méthode que nous venons de décrire, c'est la *spéculation*. On voit déjà que la spéculation remonte aussi haut que possible et ne s'arrête jamais à moitié chemin; il n'y a pas de spéculations isolées, il n'y a que des systèmes spéculatifs. Le point de départ ou la base de la spéculation, c'est un principe que nous aurons à chercher et à définir tout à l'heure, mais dont nous pressentons qu'il ne pourra être étranger à la pensée elle-même. L'instrument de son progrès, la force qui la pousse d'idée en idée, c'est la réflexion obéissant aux *seules lois* de la nécessité logique. En effet, quoique le but du penseur spéculatif soit après tout de comprendre la réalité, il se gardera bien de comparer à chaque pas les résultats de son système avec l'expérience. Un tel mélange de deux méthodes opposées, la spéculation et la réflexion empirique, ne pourrait que les fausser et les égarer toutes deux. Au contraire, tant que ce penseur sera occupé à construire son système, il tiendra constamment ses yeux fermés du côté de la réalité; il ignorera volontairement quel est le monde et s'il y a un monde¹. Le résultat total de son travail sera un système

¹ Nous ignorons jusqu'à quel point Rothe s'est conformé, dans la *construction* de son système, à cette règle difficilement praticable; mais il est certain que dans l'ex-

de concepts clairs, précis, rigoureusement ordonnés et liés entre eux, système qui, si la spéculation a été bien conduite, devra offrir une image intellectuelle de l'ensemble des existences réelles constatées par l'expérience, à savoir de Dieu¹ et du monde. Alors seulement, la partie spéculative de sa tâche étant achevée, le penseur ouvrira les yeux sur le monde extérieur, et laissant de propos délibéré la spéculation pour la réflexion empirique, il observera la réalité avec le plus grand soin et le désintéressement le plus absolu, pour voir si son système y correspond. Ce second travail sera le contrôle indispensable et infaillible du précédent. Si le système est (relativement) vrai, il manifestera sa vérité, non-seulement en ce qu'il ne sera pas contraire aux faits, mais en ce qu'il fournira une explication de l'univers (relativement) satisfaisante, c'est-à-dire décidément supérieure à toutes celles qui ont été tentées auparavant. Si, au contraire, il y a désaccord entre le système et des faits bien constatés, le penseur, convaincu qu'il a mal spéculé, c'est-à-dire qu'il a laissé se glisser dans ses opérations quelque défaut de logique, renversera sur-le-champ, de fond en comble et sans merci, le laborieux édifice de sa spéculation, sauf à recommencer à nouveaux frais. Mais, s'il spéculé de nouveau, ce sera toujours avec une rigoureuse fidélité aux mêmes principes, c'est-à-dire avec l'inébranlable résolution d'obéir à la logique seule, de ne jamais consulter l'expérience, et de ne tenir aucun compte de la réalité durant tout le cours de sa spéculation.

Nous avons parlé de la *réflexion empirique*. Cette opération intellectuelle est précisément l'opposé de la spéculation, et pour achever d'éclairer l'idée de celle-ci, il sera utile de comparer les deux méthodes. La réflexion empirique procède *a posteriori* et par voie analytique ; la spéculation procède *a priori* et par voie synthétique. Celle-là part de la multiplicité pour remonter à l'unité, celle-ci part de l'unité pour descendre à la multiplicité. L'une s'applique à des objets fournis par l'expérience ; l'autre produit son objet à mesure qu'elle avance ; elle tire de son propre sein ses pensées, elle est créatrice. L'une possède d'abord l'objet et en cherche la définition ou l'idée ; l'autre trouve d'abord l'idée et cherche ensuite dans la réalité un objet qui lui corresponde, dans la langue un mot qui la nomme. L'une cherche à atteindre l'essence des choses du dehors ; l'autre, du dedans. —

position du système, il s'en est notablement écarté. Il joint à ses paragraphes, qui en général ont un caractère purement spéculatif, des remarques souvent fort étendues, où il tient le plus grand compte des faits, et les rapproche des idées qu'il vient de trouver par voie logique. Il faut avouer que son livre n'y a rien perdu.

¹ Dieu même est un objet d'expérience, en tant qu'il s'est révélé.

Rothe professe le respect le plus sincère pour la réflexion empirique, c'est-à-dire pour l'étude des faits et de leurs lois. Non-seulement elle a son domaine, qui est vaste ; mais ce n'est qu'à son école que le penseur peut acquérir les capacités intellectuelles nécessaires pour spéculer avec quelque chance de succès. D'ailleurs, comme nous l'avons vu, c'est à elle qu'il appartient de contrôler avec une autorité souveraine les résultats de la spéculation. Mais il ajoute que la réflexion empirique toute seule ne saurait suffire aux besoins et à la tâche de l'esprit humain, et il proteste avec vivacité contre la prétention, souvent énoncée par les partisans exclusifs de l'empirisme, de bannir la spéculation du domaine de la science. Seule en effet, la spéculation conduit à une connaissance vraiment systématique, et à ce titre (lorsqu'elle est confirmée par les faits) entièrement scientifique ; seule, elle crée des idées vraiment nouvelles et par là renouvelle et rajeunit la science ; seule, elle fournit des concepts véritables, c'est-à-dire parfaitement déterminés ; il y a des concepts, comme celui de l'esprit pur, qui ne peuvent absolument être trouvés que par voie spéculative. Aussi les empiriques font-ils, sans l'avouer, de fréquents emprunts à la spéculation. — Cependant, s'il est nécessaire d'unir les deux méthodes, il faut se garder de les mêler ; leur emploi doit être successif, non simultané.

Nous savons maintenant ce que c'est que la spéculation ; nous commençons à en apercevoir la nécessité et les avantages ; il est temps d'examiner si elle est *possible*. Car la chose est contestée. Plusieurs n'admettent pas même qu'il y ait un procédé intellectuel tel que celui que nous avons essayé de décrire ; d'autres se bornent à affirmer qu'il ne peut enfanter que des chimères.

La spéculation est possible, puisqu'elle existe. Il est de fait qu'il existe depuis longtemps une spéculation philosophique, et que cette spéculation a exercé une profonde influence sur la marche de l'esprit humain. Que répond-on à cela ? On prétend que les auteurs de systèmes se trompent eux-mêmes et trompent ensuite les autres, en donnant comme fruits de la pure spéculation de véritables emprunts faits à l'expérience. — Qu'on le prouve, si l'on peut ; pour nous, nous montrerons que dans les systèmes vraiment spéculatifs, les conclusions découlent véritablement des prémisses. Au reste, si les résultats prétendus de la spéculation ne sont au fond que des notions expérimentales, d'où vient cette étrangeté qu'on leur reproche, cet étonnement qu'ils ne manquent jamais de causer aux partisans de l'empirisme ? Au fond, si ceux-ci jugent que la spéculation est impossible, c'est parce qu'ils ont le vif sentiment qu'ils sont person-

nellement incapables de cette opération de l'esprit ; ils ne peuvent même, disent-ils, s'en faire une idée. « D'accord, — leur répond Rothe ; — cela prouve que votre esprit n'est pas tourné vers la spéculation. Ce n'est pas assurément un déshonneur ; mais ce n'est pas non plus un mérite. Et vraiment il y a quelque naïveté à conclure tout droit de votre inaptitude personnelle à celle du genre humain. Je me sens pour ma part absolument incapable de produire aucune œuvre semblable à ces magnifiques créations du génie musical qui nous remplissent d'admiration et de ravissement. Je ne puis même me faire aucune idée de l'activité intellectuelle qui a donné naissance à ces chefs-d'œuvre. Mais ne serais-je pas justement taxé de folie, si j'en inférais que la grande composition musicale est chose impossible à l'homme, que les grands artistes ne sont pas les véritables auteurs de leurs ouvrages, mais n'ont fait que recueillir une tradition descendue d'un monde supérieur au nôtre¹. »

Quant à ceux qui pensent que la spéculation ne peut aboutir qu'à des hypothèses creuses et sans rapport avec la réalité, ils se fondent principalement sur l'impuissance des efforts qu'elle a faits jusqu'à présent pour expliquer le monde. — Sans doute, toutes les spéculations humaines ont été et seront longtemps encore très-imparfaites, alors même qu'elles ne sont pas tout à fait défectueuses. Mais le même reproche peut être adressé aux systèmes (si systèmes il y a) fondés sur l'expérience. Tout ce qui est humain est imparfait, et ne marche vers la perfection que par un développement graduel. Accordons qu'en raison même de la grandeur de la tâche que la spéculation s'est imposée, ses progrès soient moins sensibles, que le contraste entre le résultat et le but soit ici plus apparent qu'ailleurs. Si lente que soit sa marche, l'esprit humain avance cependant vers le but, nous voulons dire vers l'intelligence systématique de l'univers. Chaque système spéculatif vraiment digne d'attention marque un pas en avant dans cette voie. Insensé serait le philosophe qui nourrirait la chimérique espérance de construire un système qui fournît une représentation logique de l'ensemble des choses, parfaite et adéquate à son objet ! plus insensé celui qui se flatterait d'y avoir déjà réussi ! En ce qui le touche personnellement, Rothe est bien persuadé qu'il n'a produit qu'un « essai tout à fait élémentaire. » Mais cette entreprise qui dépasse de si haut les forces de chaque penseur pris individuellement ne dépasse pas absolument les forces de l'esprit humain. Le vaste

¹ On serait tenté d'appliquer à ce passage ce que les anciens disaient de Thucydide : « Ici le lion a ri. »

problème de la spéculation finira par être résolu ; cette solution sera le résultat des efforts combinés de tous les sujets pensants qui composent l'humanité. Quant à l'individu qui se livre à la spéculation, il sait d'avance qu'il restera presque infiniment éloigné du but, mais il n'en envisage et n'en accepte pas moins le problème dans toute son étendue, et tel que le pose la science même à laquelle il s'est consacré. Sans doute il ne satisfera ni les besoins de l'esprit humain, ni même ceux de son propre esprit ; mais il aura rempli sa vocation.

Mais enfin qu'est-ce qui prouve que le système déduit logiquement par l'esprit humain d'un principe qu'il aura pensé en lui-même, correspondra à l'ensemble des choses réellement existantes ? Comment Rothe sait-il que l'homme, en creusant sa propre pensée, y trouvera l'univers ? Il répond : C'est que l'homme est un *microcosme*, étant, pour ainsi dire, le sommet de la création, il est aussi le couronnement et comme le résumé de tous les degrés inférieurs de l'être. « L'homme est dans le monde, a dit le théologien orthodoxe Ebrard ; mais le monde aussi est dans l'homme. » Toutes les réalités sont virtuellement et comme en raccourci dans son être ; toutes les vérités sont virtuellement et comme en raccourci dans sa pensée. Il en résulte que pour l'homme se connaître et se comprendre pleinement lui-même, ce serait avoir trouvé la clef du problème universel¹. Or, c'est par la spéculation, selon Rothe, que l'homme produit et met au jour tous les trésors cachés de son être spirituel, et qu'ainsi il arrive à les posséder véritablement. — Cette idée de l'homme-microcosme, qui est d'une importance capitale dans l'exposition de la méthode de Rothe, n'est cependant qu'indiquée dans l'*Introduction de l'Ethique*. On s'explique cette lacune apparente. D'un côté, cette idée est à la base du système ; de l'autre, c'est au système lui-même qu'il appartient de l'expliquer et de la justifier. C'est un cercle vicieux, mais il était inévitable.

Un seul point réclame encore quelque éclaircissement : quel est le principe, quelle est l'idée première dont la spéculation devra partir ? Car évidemment elle ne peut pas bâtir sur le vide ; sans la main de la créature rien ne peut sortir de rien. D'un côté, le point de départ de la spéculation ne peut être qu'une vérité d'une certitude immédiate et absolue, puisqu'elle doit porter tout le reste. D'un autre côté, la pensée spéculative ne

¹ On voit que le point de départ de Rothe est à peu de chose près celui de la philosophie allemande au dix-neuvième siècle : l'identité des lois de l'être et des lois de la pensée. Cette hypothèse trouve une confirmation remarquable, mais partielle, dans l'application des rapports mathématiques, conçus *a priori* par l'esprit humain, aux phénomènes du monde physique. L'empire des lois mathématiques est restreint : est-il certain que celui des lois logiques soit universel ?

peut chercher son point de départ hors d'elle-même ; ce serait abdiquer ce caractère de spontanéité qui lui est essentiel. Mais satisfaire à la seconde condition, c'est satisfaire aussi à la première. Car ce qui est immédiatement certain pour la pensée, c'est la pensée elle-même. Sans cette certitude que la pensée a de soi, la réflexion serait impossible ou vaine, et l'esprit de l'homme serait invinciblement condamné à un scepticisme universel. Tel sera donc le point de départ de la spéculation : ce sera le fait même de la pensée ; en d'autres termes, la conscience qu'à moi pensant a de lui-même, l'acte par lequel le sentiment obscur que nous avons de notre moi s'élève à la hauteur d'une idée claire. Le choix de cette donnée primitive s'impose si naturellement à la pensée, qu'en fait, depuis que la philosophie s'est constituée d'une manière indépendante, elle n'a jamais cherché ailleurs son point d'appui ; dans toutes les écoles modernes, le *cogito, ergo sum* est demeuré l'inébranlable fondement de toute spéculation. C'est sur ce fait, la conscience que l'esprit a de soi, que le penseur portera tout l'effort de sa dialectique ; soit qu'il remonte au principe du fait en question, soit qu'il descende à ses conséquences, il sera conduit à une idée nouvelle, puis de proche en proche à toute une série d'idées logiquement et nécessairement liées entre elles, jusqu'à ce que le système soit achevé. Ainsi la pensée aura tiré d'elle-même la substance du système en même temps que la forme qu'elle lui imprime ; elle sera véritablement *a priori*.

§ 2. — De la spéculation théologique.

Peut-il y avoir deux sortes de spéculation ? A côté de la spéculation philosophique, que nous avons définie, y a-t-il place pour une spéculation *théologique* ? Cette question paraît d'abord devoir être résolue négativement. Car il ne peut y avoir deux méthodes *spéculatives*, puisqu'il n'y a pas deux logiques. Pour qu'il y ait deux spéculations, il faudrait donc qu'il y eût deux *points de départ* différents : or, il nous a paru que toute spéculation devait partir du fait de la conscience personnelle.

Mais voici une remarque importante qui ouvre une nouvelle voie à nos réflexions. Chez *l'homme religieux*, le fait de conscience est *double*. Il ne peut affirmer, achever en quelque sorte sa conscience personnelle sans avoir en même temps conscience de Dieu. Qu'il ôte de son esprit tout ce qui lui vient du dehors ; qu'il réduise sa pensée à ses plus simples éléments, il n'en arrachera pas cette détermination immanente, qu'il se sait et se

sent dépendant de Dieu ¹. La conscience de Dieu, chez l'homme religieux, implique, aussi bien que la conscience du moi, la certitude de son objet; la certitude religieuse est même d'un ordre supérieur; car, des deux consciences, c'est la conscience de Dieu qui soutient et éclaire l'autre. Nous voici donc en possession d'un second fait primitif, la conscience de Dieu, non moins assuré et immédiat que le fait déjà constaté, la conscience du moi; non moins capable de servir de base à la spéculation, et qui même aura évidemment l'avantage de lui fournir une base plus large. La nouvelle spéculation que nous venons de découvrir est la spéculation théologique. Pour celle-ci, la clef de toutes choses est l'idée de Dieu; pour la spéculation philosophique, c'est l'idée du moi. Mais si l'une et l'autre sont bien conduites, l'une devra de Dieu descendre au moi, et l'autre du moi remonter à Dieu.

Comme l'assertion que nous venons de faire touchant la conscience religieuse et la certitude immédiate qui lui appartient est de la plus haute importance, il est nécessaire de la préciser. De la préciser, avons-nous dit, non de la démontrer; car on ne démontre pas un fait, et ce serait mal connaître la piété que de vouloir en prouver la réalité à ceux qui n'y voient qu'illusion et hypocrisie. Ceux-ci, rejetant notre point de départ, ne verront nécessairement dans toute spéculation théologique qu'un tissu de chimères. En général, il n'y a de théologie possible que sur le terrain de la piété, de la foi vivante; cela est de toute évidence. Les résultats de la spéculation théologique seront donc, si l'on veut, *esotériques*; ils n'auront de valeur et d'évidence que dans le cercle des hommes religieux. Mais cette limitation de son autorité et de son influence ne constitue pas pour elle une infériorité véritable; car le sentiment religieux étant un élément essentiel de la nature humaine, l'absence de religion est une infirmité morale. Or, « la bonne sorte d'évidence est celle qui a prise sur la bonne sorte d'esprits. »

Il est donc bien entendu que ce qui a été dit de la conscience religieuse comme intimement et indissolublement liée à la conscience personnelle ne s'applique pas au premier homme venu, mais seulement à l'homme religieux, à l'homme dont la piété est saine et vive. Rothe fait un pas de plus et dit: Cela n'est complètement vrai d'un tel homme que dans ses moments les plus religieux, dans ceux où sa piété est la plus vive. Il n'y a rien d'arbitraire à envisager de préférence de tels moments; car l'homme religieux étant le seul homme complet, les moments les

¹ On reconnaîtra ici le sentiment de dépendance absolue dont Schleiermacher, comme chacun sait, a fait la base de sa dogmatique.

plus religieux de notre vie sont aussi les plus vrais, les plus élevés, les plus humains. Ajoutons enfin què lorsque Rothe attribue à un tel homme, dans de tels moments, une certitude *immédiate* de Dieu, il n'entend pas parler d'une certitude *innée*. Au contraire, ce sujet religieux idéal n'est arrivé à cette conscience de Dieu si claire et si ferme qu'il possède que grâce à un double développement, son développement religieux individuel et celui de l'humanité avant lui. En fait, selon Rothe, il n'y a de vraie et pure connaissance de Dieu parmi les hommes que celle qui procède de la révélation de Dieu en Jésus-Christ et qui règne dans le sein de l'Eglise chrétienne. L'homme religieux que suppose Rothe est donc *in concreto*, un chrétien vivant; il ajoute même, un membre de l'Eglise évangélique ou protestante. Mais il affirme qu'un tel homme a conscience de Dieu d'une manière immédiate, c'est-à-dire par l'effet d'un *contact direct* de son âme avec Dieu.

Le sentiment immédiat de Dieu, tel qu'il existe chez le chrétien évangélique d'une piété fervente, voilà donc le point de départ cherché de la spéculation théologique. Avoir déterminé son point de départ, c'est l'avoir suffisamment définie, car la méthode en elle-même nous est assez connue. Tout ce qui a été dit, à propos de la spéculation philosophique, sur l'exclusive fidélité du penseur spéculatif à la loi logique, sur la nécessité de fermer les yeux à la réalité empirique pendant la construction du système, et de soumettre, au contraire, le système, quand il aura été achevé, au contrôle de l'expérience, tout cela s'applique évidemment et de plein droit à la spéculation théologique. Il ne reste donc qu'à déterminer les rapports de la spéculation théologique avec tout ce qui l'avoisine, c'est-à-dire avec la spéculation philosophique, avec la piété, avec l'Eglise et ses dogmes, avec l'Ecriture sainte, enfin avec les autres disciplines théologiques.

La *spéculation philosophique* et la spéculation théologique doivent s'édifier, chacune sur sa propre base, avec la plus complète indépendance mutuelle. Il n'en est pas moins vrai que, surtout dans l'état présent de la science, nul théologien ne peut aborder la spéculation avec quelque chance de succès s'il n'est profondément versé dans l'étude de la philosophie régnante. — Quoique la spéculation théologique ait seule la conscience chrétienne pour point de départ, la spéculation philosophique, surtout dans sa partie morale, ne pourra manquer d'être chrétienne à quelque degré et en quelque manière; car le christianisme est le vrai principe générateur de la civilisation moderne. Si l'une et l'autre spéculation étaient parvenues à la perfection, elles exposeraient les mêmes vérités, seulement dans un ordre inverse.

La spéculation religieuse ou théologique est fille de *la piété*. Ce n'est pas que celle-ci ait besoin de la spéculation pour se légitimer à ses propres yeux. Elle est, en principe, inébranlablement sûre d'elle-même et de son objet, qui est Dieu ; elle ne s'abaissera jamais jusqu'à abdiquer son indépendance, jusqu'à faire dépendre son existence des chances d'une démonstration plus ou moins habilement conduite. Ce qui fait que la piété, lorsqu'elle est unie à une culture intellectuelle profonde, ne peut à la longue se passer de la spéculation, c'est qu'elle veut se comprendre parfaitement elle-même, se rendre compte de ses propres richesses¹, envahir et posséder tous les domaines de la vie, et par conséquent aussi le domaine de la pensée. Ainsi, quoique la piété soit tout d'abord un pur sentiment, et qu'elle ne cesse jamais d'être avant tout un sentiment, elle ne peut s'arrêter à ce degré ; elle est conduite, comme par un irrésistible instinct, du sentiment à la réflexion, et de la réflexion à la spéculation religieuse. — On le voit : la spéculation théologique ne procède pas du doute, mais, au contraire, de la plénitude et de la surabondance de la foi. Celle-ci, dans le joyeux sentiment de sa force, entreprend de conquérir le domaine de la pensée *a priori* et se lance, sans craindre un naufrage, sur la pleine mer de la spéculation. Cette entreprise n'est rien moins que chimérique : comme la conscience religieuse est parfaitement une et harmonique, son contenu doit pouvoir être traduit en un système de concepts logiquement liés entre eux. Mais comme la conscience religieuse est aussi merveilleusement riche et vaste, ce travail de traduction sera lent et laborieux et le succès en sera tardif. — Par un autre côté encore, le besoin de la science et de la spéculation religieuse s'impose à la piété. Celle-ci crée chez tous ceux qu'elle anime un invincible penchant à mettre en commun leurs sentiments et leurs pensées ; ils veulent s'entendre touchant la vraie nature de la religion qui leur est commune. Or, cette parfaite intelligence mutuelle n'est possible qu'au moyen d'idées ou de concepts communs, et ces concepts eux-mêmes ne peuvent être trouvés et déterminés d'une manière pleinement satisfaisante que par voie spéculative.

La piété, qui produit la spéculation religieuse, conserve vis-à-vis d'elle, non-seulement la plus complète indépendance, mais l'autorité la plus absolue. La spéculation n'est pas destinée à créer le sentiment religieux ; elle n'a pas non plus le droit de l'altérer ; elle a seulement pour mission de l'interpréter dans la langue de la pensée et de la science. Aussi le système doit-il,

¹ Comp. 1 Cor. II, 12.

quand il sera achevé, être soumis à l'infaillible contrôle de la conscience religieuse. Si celle-ci se retrouve et se reconnaît dans cet ouvrage de la spéculation, s'il lui fournit le moyen de se mieux comprendre et de se mieux pénétrer elle-même, l'ouvrage est de bon aloi ; dans le cas contraire, le système est faux, et celui qui l'a construit ne devra point hésiter à le détruire. Mais s'il recommence son entreprise à nouveaux frais, il n'en devra pas moins, dans tout le cours de ses spéculations, fidèle à la règle que nous avons posée, n'obéir qu'à la loi logique et s'abstenir rigoureusement de consulter d'une manière prématurée le sentiment ou l'intérêt religieux. Le procédé contraire est à la vérité le plus à la mode ; mais il ne produit que des systèmes hybrides, qui ne sont ni vraiment scientifiques ni vraiment religieux.

Si la théologie spéculative s'incline en toute sincérité devant l'autorité du sentiment religieux, elle n'est pas obligée au même respect à l'égard des *opinions* religieuses qui règnent dans le milieu où elle prend naissance. Mais une question plus délicate est celle de l'attitude qui convient à la théologie spéculative vis-à-vis des *dogmes* de l'Eglise. Chaque Eglise, en effet, a ses dogmes, c'est-à-dire qu'elle a donné à sa conscience religieuse une expression officielle, qui a déjà ou prétend avoir un caractère rationnel et scientifique. Tant que les dogmes d'une Eglise satisfont pleinement la pensée religieuse de ses membres les plus intelligents et les plus instruits, il n'est pas nécessaire que dans le sein de cette Eglise une théologie spéculative se constitue d'une manière indépendante à côté de la dogmatique ou de la science des dogmes. Mais le besoin de la spéculation s'éveille en même temps que le sentiment de l'imperfection et de l'insuffisance du dogme officiel. Cette observation nous permet de déterminer comme il suit le rapport de la théologie spéculative avec les dogmes de l'Eglise : 1° La théologie spéculative n'est pas assujettie au dogme : au contraire, comme elle a pour mission expresse de le perfectionner et de le corriger, elle s'en écartera nécessairement par quelques côtés ; elle sera toujours plus ou moins hétérodoxe. 2° Les résultats de la spéculation théologique ne pourront cependant pas être absolument différents du dogme ; car le sentiment religieux qui a donné naissance au dogme est précisément celui dont la théologie spéculative veut donner une interprétation plus vraie et plus satisfaisante. Si la spéculation atteint son but, le système qu'elle aura produit sera au dogme officiel ce qu'est un bon portrait à une ébauche plus ou moins imparfaitement réussie. 3° La théologie spéculative ne peut se développer que dans une Eglise où la conscience du fidèle

n'est pas rigoureusement liée au dogme. Aussi n'a-t-elle fleuri que sur le sol protestant. 4° La naissance et le développement de la spéculation théologique au sein d'une Eglise indiquent que l'autorité du dogme officiel est ébranlée, et que l'Eglise dont il s'agit est en train de se dissoudre pour se transformer. La théologie spéculative concourt à cette dissolution et prépare cette transformation. Ce n'est pas une raison pour l'envisager d'un œil inquiet et malveillant. Car nulle Eglise particulière n'ayant le droit de se considérer comme la dernière de toutes, et l'Eglise en soi n'étant pas la forme définitive et vraiment adéquate de la société chrétienne, il est conforme à l'ordre des choses que le développement normal d'une Eglise amène sa dissolution. — Plus la piété chrétienne perd le caractère *ecclésiastique*, plus s'accroît l'importance de la théologie spéculative.

Tout autre est l'attitude de la théologie spéculative vis-à-vis de l'*Ecriture sainte*. Celle-ci, étant le document de la révélation divine et l'expression authentique de la conscience chrétienne *primitive* dans toute sa pureté et dans toute sa richesse, est en même temps la norme inviolable de toute théologie. S'il y a entre l'Ecriture sainte et les résultats de la spéculation théologique un véritable désaccord, l'erreur ne peut être que du côté de la spéculation. Rothe ajoute cependant à cette déclaration si nette les remarques ou réserves suivantes : 1° Il ne faut pas prendre pour une contradiction la différence qui existe nécessairement entre le langage populaire de l'Ecriture sainte et le langage rigoureusement scientifique de la théologie. 2° Ce qui, dans l'Ecriture sainte, n'a pas le caractère primitif que nous signalions tout à l'heure, ce qui porte déjà le cachet d'une certaine élaboration scientifique ne saurait avoir pour la théologie la même valeur régulative. 3° La comparaison entre le produit de la spéculation et l'Ecriture sainte ne doit avoir lieu que lorsque le système est terminé. Tant que le penseur est en train de le construire, il n'obéit, nous le savons, qu'à la nécessité logique, et le désir de se mettre d'accord avec l'Ecriture ne le déterminera pas à faire un seul pas hors de cette voie. Mais quand la théologie spéculative a achevé son travail, elle se présente, pleine du sentiment de sa faillibilité et de sa faiblesse, devant le tribunal des saintes Ecritures, et attend avec la soumission la plus sincère l'incorrupible arrêt qu'elles porteront sur l'ensemble et sur le détail de son ouvrage.

La théologie spéculative occupe la première place dans l'ensemble des *disciplines théologiques*. On peut comparer la théologie tout entière à un corps dont la théologie spéculative est la *tête* ; le *tronc*, c'est la théologie historique ; la théologie pratique repré-

sente les *main*s et les *pi*eds. Logiquement, la théologie spéculative est à la base de toutes les sciences théologiques (ce qui n'implique pas qu'elle doive être étudiée la première). Car il est impossible de bien comprendre ou le passé de l'Eglise, ou sa tâche actuelle, sans avoir une idée claire et vraiment scientifique de la nature et de la mission de l'Eglise ; et la spéculation est seule en possession de fournir cette idée.

La théologie spéculative, qui traite successivement de Dieu, du monde physique et du monde moral, se divise à son tour en trois sections principales : la *Théologie* proprement dite, la *Physique* et l'*Ethique*. C'est la dernière que Rothe a plus spécialement en vue dans son livre ; mais il n'y peut arriver qu'à travers un exposé sommaire de la théologie proprement dite et de la physique. Il fait remarquer que sa définition de l'éthique théologique permet de la distinguer de la manière la plus simple de l'éthique philosophique d'un côté, et de la dogmatique de l'autre, tandis que jusqu'à ce jour les esprits les plus pénétrants, sans en excepter Schleiermacher, ont vainement essayé d'établir avec clarté cette double distinction. L'éthique philosophique et l'éthique théologique sont l'une et l'autre des sciences spéculatives, l'une et l'autre traitent du même objet, le monde moral ; l'une et l'autre sont et doivent être chrétiennes ; ce serait, au point de vue purement philosophique, une éthique bien défectueuse, que celle qui ignorerait des faits tels que le péché du monde d'une part, et d'autre part la venue de Jésus-Christ et l'influence rédemptrice qu'il exerce sur l'humanité. Mais ces deux sciences diffèrent en ceci, que l'une a pour point de départ la conscience du moi, et l'autre, la conscience religieuse. — Si l'on compare l'éthique théologique à la dogmatique, on verra qu'il est impossible de les distinguer l'une de l'autre avec précision d'après leur *objet*, comme on est presque toujours tenté de le faire. L'objet de ces deux sciences leur est commun, au moins en partie ; car la dogmatique est la science des dogmes ; et il est notoire qu'il y a des dogmes qui se rapportent à la conduite morale de l'homme. Mais tout débat entre ces deux disciplines touchant leurs frontières respectives devient superflu et même impossible dès qu'on se place à notre point de vue ; car leurs méthodes sont non-seulement distinctes, mais opposées. L'éthique est une branche de la théologie spéculative ; la dogmatique appartient à la théologie historique ; elle n'est autre chose que l'exposition scientifique des dogmes d'une Eglise.

Rothe s'attache à montrer, à la fin de son introduction, combien les circonstances actuelles réclament d'une manière urgente la formation et le développement d'une théologie vraiment spé-

culative au sein de l'Eglise. La philosophie spéculé de son côté et d'après ses propres principes ; ce n'est pas de l'affirmation religieuse qu'elle part ; et elle aboutit à des résultats qui souvent choquent et blessent profondément le sentiment chrétien. A moins d'abdiquer, la science religieuse ne peut ignorer ces attaques ; il faut qu'elle réponde à sa manière et à son point de vue aux questions qui se posent devant la conscience de notre génération. Mais faute de posséder une théologie spéculative, elle se trouve placée vis-à-vis de la philosophie dans une situation d'infériorité vraiment fatale. Il fut un temps où la philosophie et la théologie se comprenaient mutuellement et parlaient la même langue, mais ce temps est passé. La philosophie s'est créé, par la spéculation, une langue scientifique nouvelle, ou, comme s'exprime Rothe, un nouvel alphabet de concepts. La théologie n'a pas eu le courage de la suivre dans cette voie. Il en résulte que, lorsqu'elle veut traiter les questions actuelles, elle est contrainte, ou de se livrer à des divagations sans portée scientifique, ou de parler une langue surannée, ou d'emprunter à la philosophie son langage et ses idées élémentaires, ce qui est déjà accepter plus qu'à demi ses conclusions. Dans chacun de ces trois cas, la théologie est vaincue d'avance, elle ne peut que tomber dans un discrédit croissant et perdre toute influence sur les esprits les plus cultivés et les plus vigoureux, à moins que l'intérêt religieux ne l'emporte de beaucoup chez eux sur l'intérêt scientifique. Il n'y a donc de salut pour la théologie que dans un généreux effort pour spéculer sur son propre terrain, et pour renouveler ainsi d'après ses propres principes sa langue et ses concepts élémentaires. Il ne faut pas que les esprits religieux qui ont en même temps l'amour et le respect de la science soient placés dans la cruelle alternative, ou de sacrifier leur foi chrétienne, ou de s'attacher convulsivement à des notions scientifiques qui ne sont plus les nôtres et qui nous échappent malgré nous. Il faut leur montrer qu'en dehors des voies qui ont été suivies jusqu'à ce jour pour arriver à l'intelligence scientifique du christianisme, d'autres voies peuvent encore être tentées. « Pour moi, dit Rothe, je ne me flatte pas d'avoir véritablement ouvert de nouvelles voies ; mais peut-être aurai-je réussi à montrer qu'il est possible d'en ouvrir de nouvelles. »

Nous ne voulons pas terminer ce long chapitre sans dire un mot des principales objections auxquelles donne lieu la vaste entreprise intellectuelle de Rothe. Nous y répondrons brièvement, tantôt d'après les paroles mêmes de notre auteur, tantôt selon son esprit, sans nous prononcer nous-même sur la valeur relative des objections et des réponses.

Nous prévoyons principalement trois objections relatives, la première au *but* du système théologique de Rothe, la seconde à son *point de départ*, la troisième à sa *méthode*.

1° Essayer de comprendre Dieu et le monde n'est-ce pas nourrir une ambition démesurée et chimérique? Dieu surtout n'est-il pas incompréhensible?

— Nous ne rappellerons pas que Rothe a l'opinion la plus modeste de ses propres travaux, et qu'à ses yeux l'intelligence spéculative de l'ensemble des choses ne sera que le fruit tardif des progrès de la science et du labeur de l'esprit humain à travers les siècles. Nous ne reviendrons pas non plus sur ce qui a été dit plus haut de l'esprit humain comme étant l'abrégé et le miroir de l'univers. Disons seulement que, quant à l'incompréhensibilité de Dieu, nul ne l'a plus sérieusement affirmée que Rothe. On verra même que c'est là la première démarche de sa spéculation. Seulement il ajoute : Si Dieu est incompréhensible par un côté de son être, par un autre côté, il est intelligible. Mais si Dieu est intelligible, ou, ce qui revient au même, s'il y a une idée de Dieu, est-on coupable de vouloir pénétrer jusqu'au fond de cette idée, de l'analyser avec toute la précision et toute la rigueur possibles ! Il nous semble au contraire que rien n'est moins religieux que de penser Dieu d'une manière superficielle.

2° Nous savons quel est le point de départ de Rothe : c'est la conscience religieuse du chrétien évangélique au dix-neuvième siècle. « Ce n'est pas là une base, dit en substance Julius Müller, sur laquelle la spéculation puisse s'établir. La spéculation devrait partir d'une donnée, à la fois simple et évidente par elle-même. Or, la conscience chrétienne n'est pas une donnée simple : ces mots sont comme une étiquette, qui couvre tout un ensemble d'opinions, de sentiments, etc. Elle n'est pas non plus une donnée évidente par elle-même ; partir de l'affirmation religieuse et même de l'affirmation chrétienne, c'est supposer résolu à l'avance les problèmes les plus graves. »

Quant au premier point, Rothe avoue qu'il se fait de la conscience chrétienne une idée différente de celle de Julius Müller. Il croit qu'elle se réduit au fond à une donnée simple. « Malheur à la piété chrétienne, si elle n'avait pas pour substance et pour racine une certaine manière de sentir Dieu ! » (*Ein einfaches Gottesgefühl von specifischer Qualität.*)

Ramenée à cette donnée fondamentale, la conscience religieuse est un fait d'une certitude immédiate, et reçu comme tel par tous les hommes religieux, c'est-à-dire par tous ceux pour qui la science théologique a une raison d'être. La spéculation *théologique* a donc le droit de partir de ce fait. Quand Julius

Müller lui demande de prouver d'abord l'existence de Dieu, il oublie que la *preuve* est une forme de la pensée étrangère à la spéculation. Celle-ci a pour mission de créer, de produire des idées, et non de s'appliquer à des idées données pour les soumettre à un travail critique ou apologétique.

3° L'objection la plus grave est assurément celle qui s'attaque à la méthode de Rothe, je veux dire à l'emploi exclusif de la spéculation *a priori*. Construire un système d'idées qui toutes sont liées entre elles par une nécessité logique inviolable, et qui se propose d'être l'image intellectuelle de l'univers, n'est-ce pas d'avance proclamer le fatalisme universel? n'est-ce pas se condamner logiquement à nier et la liberté de Dieu, et la liberté de l'homme, et la révélation surnaturelle, dont Rothe a pourtant été un défenseur si habile et si convaincu?

Disons, en effet et tout d'abord, que nul n'a cru plus franchement que Rothe à ces trois vérités; il n'a donc pas accepté la conséquence qui paraît découler avec tant d'évidence de ses prémisses. Essayons d'expliquer comment il s'en défendait.

a. — Nous rappelons que ce n'est pas de la conscience humaine en général, mais de la conscience chrétienne, de la conscience telle que la révélation l'a faite, que Rothe prétend déduire avec évidence le péché, la rédemption, la révélation elle-même, etc. On ne saurait donc rien inférer d'un tel procédé contre la nécessité de la révélation.

b. — En ce qui touche la liberté divine, remarquons qu'il y a deux sortes de nécessité, la nécessité métaphysique (*Naturnothwendigkeit*) et la nécessité morale, qui n'est que l'accord absolu de la volonté avec la raison. La première est la seule qui soit contraire à la liberté divine; la seconde est la seule qu'implique la méthode de Rothe. Par exemple, supposons qu'après avoir déterminé par voie spéculative la nature et les perfections de Dieu, Rothe trouve qu'il est plus conforme au caractère de Dieu de créer que de s'abstenir de créer; la création sera moralement nécessaire et pourra logiquement être affirmée; mais elle n'en sera pas moins un acte libre de Dieu. C'est ainsi que la liberté divine est comprise par tous les systèmes spiritualistes, à l'exception du système de la liberté absolue (système de M. Secrétan). Mais celui-ci, en rendant la volonté de Dieu indépendante de sa raison, paraît tomber lui-même dans le fatalisme.

c. — En ce qui touche le libre arbitre de l'homme, la question est différente; car le libre arbitre est une liberté qui n'est pas absolument gouvernée par la raison. Aussi la spéculation de Rothe n'a-t-elle pas la prétention de prévoir les résolutions con-

tingentes du libre arbitre. « Il n'y a pas de science du particulier, de l'individuel ; » disaient les scolastiques ; cela est vrai, surtout de la science spéculative. La spéculation n'a pas la prétention insensée de descendre, en suivant le fil de la nécessité logique, jusqu'à l'infinie multiplicité des phénomènes et des accidents ; elle n'aperçoit que la marche générale des choses ; elle ne détermine, pour ainsi dire, que la formule abstraite de l'univers. Elle laisse, par conséquent, à la liberté humaine, et même à la liberté divine, un vaste champ où l'une et l'autre peuvent se mouvoir à l'aise. Par exemple, et pour toucher tout de suite au côté le plus grave de la question : l'homme est pécheur ; ce grand et douloureux fait était inévitable, selon Rothe, et il a sa place dans le système. Tel homme commet, dans telle circonstance donnée, telle ou telle faute : c'est un effet de son libre arbitre ; il n'y a rien là de nécessaire ; il n'y a rien non plus que la spéculation ait le moyen ou la prétention de prévoir.

Mais c'est assez et trop anticiper, à propos de la méthode de Rothe, sur les résultats de son système, que nous aurons bientôt à exposer. Avec un levier et un point d'appui, Archimède se vantait de soulever le monde. Nous avons maintenant un point d'appui, c'est la conscience religieuse ; un levier, c'est la logique. Il reste à soulever le monde, ou plutôt à le comprendre en le reconstruisant par la pensée. Ajoutons, cependant que, pour soulever le monde, il faudrait toujours une main puissante ; et que pour déduire logiquement du sentiment religieux un vaste système, il fallait le génie de Rothe.

C. BABUT.

LE SERVITEUR DE L'ÉTERNEL

ES. XL A LXVI.

On peut à bon droit considérer le livre formé par les vingt-sept derniers chapitres du Livre d'Esaië comme la fleur et la plus haute expression des prophéties de l'ancienne alliance. Unité du plan, poésie de l'expression, profondeur et clarté de l'inspiration prophétique, et, par-dessus tout, sa verve évangélique, plus remarquable qu'en aucun autre écrit des prophètes, tels sont les traits qui caractérisent ces pages et qui y ramènent toujours de nouveau notre esprit et notre cœur, comme les apôtres de Jésus lui-même semblent eux aussi y revenir avec prédilection. Mais, à côté de ces traits généraux, ce livre se distingue en particulier par la présence et le fréquent retour d'une expression dans laquelle nous trouvons, non pas seulement une forme de style affectionnée par l'auteur, mais une idée qui lui est propre, une idée qui, même à une lecture superficielle, se fait reconnaître bientôt comme la pensée dominante de tout le morceau, — le *Serviteur de l'Eternel*, עבד יהוה.

Il est dès lors de la plus haute importance pour l'étude de cette remarquable prophétie, comme aussi, en une certaine mesure, pour celle des autres prophéties de l'Ancien Testament, de déterminer aussi exactement que possible le sens de cette expression. C'est à ce travail que cette étude se propose d'apporter son faible tribut.

Le sens des mots eux-mêmes ne présente, il est vrai, aucune obscurité : עבד יהוה est bien traduit par « serviteur de l'Eternel, » et désigne *celui qui accomplit la volonté du Seigneur*. C'est ainsi que ce terme est appliqué dans l'Ancien Testament, tantôt d'une manière toute spéciale à des hommes qui ont été les instruments de Dieu ¹, comme Moïse (Deut. XXXIV, 5; Jos. I, 1, 13, 15, etc.),

¹ Le plus souvent comme titre honorifique après la mort de ceux auxquels il s'applique.

Josué (Jos. XXXIV, 29; Jug. II, 8, etc.), les prophètes (Jér. VII, 25), tantôt d'une manière plus générale à tous les fidèles (Ps. CXIII, 1; CXXXIV, 1; comp. Ps. LXIX, 37, etc.).

Mais qui est-ce que le prophète a voulu, dans ces chapitres, désigner par ces mots? Voilà pour nous la véritable question. Il ne le dit lui-même nulle part directement; c'est une sorte d'énigme qu'il semble nous proposer : essayons de la résoudre à l'aide des données qu'il nous fournit.

Souvent — et c'est bien là ce qui paraît au premier abord le plus naturel — on a envisagé le « serviteur de l'Eternel » comme désignant un personnage apparaissant une fois dans l'histoire, un être concret, soit individuel, soit collectif. Et, à ce point de vue, on a proposé quatre solutions différentes.

Les uns y ont vu une personification *du peuple d'Israël tout entier*¹.

D'autres y ont vu la *meilleure partie du peuple* seulement, le véritable Israël².

D'autres *les prophètes*³.

D'autres, enfin, *le Messie*⁴.

Il n'est besoin, sans doute, après cela, de citer que pour mémoire les opinions des commentateurs qui ont pensé trouver le « serviteur de l'Eternel » dans Cyrus, ou Ezéchias, ou Josias, ou Esaïe, ou Jérémie, etc.

Reprenons chacune des quatre interprétations que nous venons d'indiquer pour les discuter en les comparant au texte lui-même.

1. Le « serviteur de l'Eternel » est-il le peuple d'Israël tout entier?

Cette interprétation s'appuie sur un certain nombre de passages qui paraissent la justifier absolument et dont elle seule semble pouvoir rendre compte; ainsi Es. XLI, 8, 9 : « Toi, Israël, tu es mon serviteur, et toi, Jacob, celui que j'ai élu..... car je t'ai pris des extrémités de la terre et je t'ai dit : C'est toi qui es mon serviteur. » (Comp. Es. XLIV, 1 et suiv.; 21.)

¹ Ainsi Hitzig, *der Prophet Jesaia*. Heidelberg, 1833, etc.

² Ainsi Gesenius, dans son dictionnaire hébreu, art. עֶבֶד, pour certains passages. — Knobel, *der Prophet Jesaia*. 2^e édition. Leipzig. 1854, p. 390 et suiv. — etc.

Knobel distingue cependant une double acception des mots עֶבֶד יְיָ. Suivant lui, ils désignent tantôt *tous* les adorateurs de Jéhovah parmi les Israélites, tantôt seulement les *vrais* adorateurs.

³ Ainsi Schenkel, dans les *Studien und Critiken*. 1836, p. 982 et suiv., etc.

⁴ Ainsi Hengstenberg, *Christologie des Alten Testaments*. Berlin, 1829. 1^{re} édition t. 2, p. 395-396, etc. Dans la 2^e édition, Hengstenberg a modifié quelque peu ses opinions en ce sens qu'il admet que dans certains passages עֶבֶד peut s'appliquer à un autre sujet que le Messie. Toutefois, malgré ces modifications, le point de vue de l'auteur ne me paraît pas sensiblement changé. — Voy. 2^e édition, vol. II, p. 214 et suivantes.

Es. XLII, 19 et suiv. : « Qui est aveugle, sinon mon serviteur, et qui est sourd comme mon ministre que j'ai envoyé? Qui est aveugle comme celui qui a été comblé de bienfaits et qui est aveugle comme le serviteur de l'Eternel?... L'Eternel avait mis son affection en lui.... Mais ce *peuple* sera pillé et dépouillé. »

En revanche cette explication se heurte contre toute une série de passages avec lesquels elle est incompatible. Ainsi, Es. XLII, 6, où l'Eternel dit, en s'adressant à son serviteur : « Je te ferai être *l'alliance du peuple*, c'est-à-dire le médiateur de l'alliance entre le peuple et moi. — Es. XLIX, 3 et suiv., où le serviteur dit de Dieu : « Il m'a dit : Tu es mon serviteur. Israël est celui en qui je me glorifierai par toi.... L'Eternel m'a dit... que je ramène Jacob à Lui. » — Es. LIII, 3 et suiv. : « Il est le méprisé et le dernier des hommes.... Nous avons comme caché notre face loin de lui. » — Dans tous ces passages, le « serviteur de l'Eternel » est nettement distingué du peuple entier; dans le dernier, il l'est même de la portion du peuple à laquelle appartient celui qui parle : *Nous avons comme caché notre face de lui.*

2. Mais, dit-on, c'est la meilleure partie du peuple, les vrais Israélites.

Ici, de nouveau, nous trouvons, d'une part, un certain nombre de passages tout à fait favorables à ce sens. Ce sont surtout : Es. XLIX, 6, 7, où l'Eternel dit : « C'est peu de chose que tu sois mon serviteur pour rétablir les tribus de Jacob.... Je t'ai donné pour être la lumière des nations.... Ainsi a dit l'Eternel, le Rédempteur et le Saint d'Israël à *celui qui est méprisé, à la nation détestée*, à celui qui est esclave de ceux qui dominent : Les rois le verront et se lèveront, et les principaux se prosterneront, etc. »

« Celui qui est méprisé, » la « nation détestée » du v. 7 est évidemment le même personnage que le « serviteur » du v. 6. Or ces expressions sont identiques avec les mots עֲנָוִים, Ps. XXV, 9; XXXVII, 11, etc.; עֲנִי אֶרֶץ, Ps. LXXVI, 10; רָעֵב נַפְשִׁי, Es. XLI, 17, qui signifient proprement : « les pauvres, » « les souffrants, » et de là « les débonnaires, » « les meilleurs du peuple. » (Comp. encore Amos II, 6, où אֲבִין « pauvre » est mis en parallèle avec צַדִּיק, « juste. »)

Es. LXV, 8, 9, 13, où les serviteurs de l'Eternel sont opposés aux impies dans le sein du peuple.

D'autre part un grand nombre d'autres textes ne souffrent point cette explication. Ce sont à la fois ceux cités précédemment sous le n° 1 (tels que Es. XLI, 8, 9; XLII, 19, etc.), qui, évidem-

ment, ne peuvent s'entendre que du peuple *tout entier*, bons et mauvais, et non pas des plus fidèles seulement ; et les passages opposés du chap. LIII, où le « serviteur » est distingué même de ceux parmi lesquels se place l'auteur.

3. Cependant, à défaut de l'ensemble des adorateurs fidèles de Jéhovah, ne serait-ce pas le corps des prophètes de l'Eternel ?

Ici encore nous sommes témoins du même fait ; nous trouvons deux séries de passages, les uns *pour*, les autres *contre*, qu'il semble impossible de concilier.

Pour. On peut alléguer à bon droit : Es. XLIV, 26, où le « serviteur de l'Eternel » est mis en parallèle avec ses « envoyés, » בלשני.

Es. XLIX, 4 et suiv., où le prophète dit lui-même : « L'Eternel m'a appelé..... Il a rendu ma bouche semblable à une épée aiguë..... Il m'a dit : Tu es mon serviteur, Israël est celui en qui je me glorifierai par toi. Et moi j'ai dit : J'ai travaillé en vain ; j'ai consumé ma force inutilement, etc. »

Es. L, 4 et suiv., où le prophète dit encore : « Le Seigneur m'a donné une langue savante ; il m'excite à l'attention tous les matins, etc. » Comp. avec v. 10 : « Qui est celui d'entre vous qui craint l'Eternel et qui écoute la voix de son serviteur ? »

Contre. Je trouve des textes qui ne sauraient admettre cette signification : ce sont toujours et ceux qui se rapportent à tout le peuple, et les admirables paroles du chap. LIII.

4. N'aurions-nous donc point fait fausse route, et n'est-ce pas le nom glorieux du Messie qui nous donnera le mot de l'énigme ?

Pas encore, car ici toujours le même phénomène se produit, d'une manière plus saillante même qu'ailleurs.

Ici, ce sont des passages qui, en effet, ne s'expliquent complètement par aucune des hypothèses précédentes et auxquels ce sens seul semble donner toute leur signification, comme Es. XLII, 2 et suiv. : « Il ne criera point et ne fera point entendre sa voix dans les rues. Il ne brisera point le roseau froissé..... Il ne se retirera point jusqu'à ce qu'il ait établi la justice sur la terre, et les îles s'arrêteront à sa loi. »

Es. LIII. Comp. encore Es. LXI, 1 et suiv., cité par Jésus, Luc IV.

Là, au contraire, ce sont des textes qui ne peuvent se plier à cette explication. Il suffit de citer Es. XLI, 8, 9, où *tout Israël* est appelé le serviteur de l'Eternel ; Es. XLII, 19, où le serviteur de l'Eternel est *aveugle et sourd*.

Certains détails du chapitre LIII lui-même semblent ne pas s'accorder avec cette supposition, puisque le prophète parle du

« serviteur de l'Eternel » comme d'un être *actuellement existant* et non d'une personnalité à venir.

Ainsi se présente à nos yeux ce spectacle étrange que chacune des interprétations proposées répond à certaines exigences du texte et a pour elle un certain nombre de passages formels, tandis qu'une autre série de passages, également positifs, la contredit. — Qu'est-ce à dire? — Que, dans les treize chapitres où cette expression est répétée, le prophète l'a prise dans quatre sens différents et qui s'excluent l'un l'autre, lui faisant signifier à son choix, sans que rien en avertisse le lecteur, ici le peuple, là les fidèles, là les prophètes, là le Messie, et mêlant ces diverses acceptions, si bien que chacune disparaît tour à tour pour faire place à l'autre et pour reparaître ensuite? Un pareil procédé de composition est évidemment inadmissible : il supposerait, chez l'auteur, soit une singulière confusion de pensées, soit une intention bien arrêtée de se rendre à dessein intelligible, et il rendrait, en se généralisant, toute interprétation sérieuse impossible. Il peut arriver sans doute que nous devons admettre pour la même expression, dans le même ouvrage, des variations de sens; mais encore faut-il que dans les divers emplois de ce terme se retrouve une idée commune.

Est-ce que la question peut-être est insoluble et devons-nous nous borner à pressentir dans les discours du prophète des choses admirables, mais annoncées dans une langue inconnue? Je ne le pense pas. La discussion des hypothèses que nous avons examinées jusqu'à présent démontre, me semble-t-il, l'impossibilité de comprendre le terme de « serviteur de l'Eternel, » comme désignant une *personnalité concrète, historique*, puisque alors il devrait s'appliquer à la fois à plusieurs personnages absolument différents.

Mais il existe une autre alternative. Le fait que le texte confirme et contredit à la fois toutes les explications purement historiques, nous conduit à voir dans le « serviteur de l'Eternel » un être *idéal*, duquel la réalité historique s'approche toujours davantage dans certaines personnes ou groupes de personnes jusqu'à ce qu'elle lui devienne complètement adéquate¹. C'est

¹ Telle est également, avec certaines divergences, l'opinion de la plupart des commentateurs allemands modernes les plus distingués. Ainsi Umbreit, déjà dans une étude publiée dans les *Studien und Kritiken* de 1828, p. 295 et suiv. — Ewald, *die Propheten des Alten Bundes*. Stuttgart, 1841. Vol. II, p. 404-407. — Pour lui, le serviteur de l'Eternel est l'*Israël idéal*, qui, au milieu des vicissitudes de l'histoire, ne doit jamais périr, et qui est destiné à accomplir l'œuvre de Dieu sur la terre jusqu'à ce qu'à travers les souffrances il ait remporté la victoire la plus complète. — On pourrait lui reprocher de s'être tenu trop exclusivement à la notion de *peuple*, tandis que « l'Israël idéal » ne peut vraiment se réaliser que dans une *personne*. — Delitzsch, dans les observations finales du commentaire de Drechsler sur Esaïe, con-

l'idée du vrai serviteur de l'Eternel, de celui qui devait accomplir sur la terre la volonté du Seigneur, que le prophète a devant les yeux. Cette idée, le *peuple d'Israël tout entier* était appelé déjà à la réaliser, à sa manière, en glorifiant son Dieu par son obéissance et en le faisant connaître aux nations. C'est dans ce sens que, parlant au nom du Seigneur, le prophète pouvait dire : « Toi, Israël, tu es mon serviteur ; toi, Jacob, tu es celui que j'ai élu » (Es. XLI, 8-9). Mais Israël était resté au-dessous de cette tâche ; inattentif à la voix de son divin Maître, sourd à ses châtiments, se laissant entraîner souvent par l'idolâtrie même qu'il devait combattre, il n'a point rempli sa mission comme il l'aurait dû. « Qui est aveugle, dit l'Eternel, comme mon serviteur et qui est sourd comme mon ministre que j'ai envoyé ? — L'Eternel avait mis son affection en lui, mais ce peuple sera pillé et dépouillé » (XLII, 19 et suiv.).

Mieux que dans le peuple entier, l'idéal que contemple le prophète s'est réalisé en la personne des *membres fidèles* de ce peuple, du véritable Israël, de « celui qui est méprisé, » de cette « nation détestée » (XLIX, 7), qui doit « rétablir les tribus de Jacob, ramener les restes d'Israël et être la lumière des nations » (XLIX, 6), à cause de qui « tout ne sera pas détruit » (LXV, 8) et qui « se réjouira » quand ceux qui oublient l'Eternel « seront honteux » (LXV, 13). — Et pourtant le véritable Israël, malgré sa fidélité, n'était pas encore à toute la hauteur de la tâche du « serviteur de l'Eternel. » Il pouvait donner au peuple et aux nations le spectacle d'une vie dévouée au Seigneur : — Ce n'était pas lui qui, tout entier, pouvait élever la voix pour annoncer les jugements et les promesses du Très-Haut, « ouvrir les yeux des aveugles et retirer les prisonniers de la prison » (XLII, 7). Ce n'est pas l'Eglise entière des vrais adorateurs de Jéhovah qui pouvait dire : « L'Eternel a rendu ma bouche semblable à une épée aiguë, » etc. (LXIX, 2).

tinué par F. Delitzsch et Aug. Hahn. (*Der Prophet Jesaja*. Berlin, 1857) Vol. III, p. 365 et suiv. — La notion du « serviteur de l'Eternel, » dit-il, « forme en quelque sorte une pyramide : prise à sa base, elle représente Israël tout entier ; vers le milieu de sa hauteur, c'est le véritable Israël, Israël κατὰ πνεῦμα ; au sommet, c'est le Messie lui-même. » G. F. Oehler, dans « *Herzog's Realencyclopædie*, » art. *Messias*. — Peut-être pourrait-on désirer que l'un et l'autre fissent ressortir davantage encore l'idée unique qui est à la base de ces diverses acceptions.

Citons encore Hoffmann, *Schriftbeweis*, 2^e édition, p. 149 et suiv., — qui voit dans le « serviteur de l'Eternel » tantôt tout Israël, tantôt le Messie, sans concilier d'une manière claire et complète, me semble-t-il, ces deux acceptions différentes. — W. Neumann, *Geschichte der messianischen Weissagung im Alten Testament*, 1865, p. 146 et suiv. ; — et : *Die Weissagungen des Zacharia*, 1860, p. 169 et suiv., — qui, d'accord avec Delitzsch, présente l'expression de « serviteur de l'Eternel » comme s'appliquant au peuple de Dieu en tant qu'il s'était chargé d'annoncer le salut aux autres peuples, — et se réalisant en plein dans le Messie, et qui, par une analyse quelque peu subtile peut-être, trouve dans la notion de *serviteur*, l'idée du sacrifice (de Christ.) — V. F. Oehler, *der Knecht Jehovah's*. Stuttgart, 1865, etc.

Aussi, mieux encore que l'Eglise entière des Israélites fidèles, les *prophètes* du Seigneur, vivant au milieu d'elle, répondaient-ils à l'idée du « serviteur de l'Eternel. » N'étaient-ils pas, en effet, ses envoyés et vraiment dans un sens tout spécial, ses serviteurs? Et qui, mieux que l'un d'entre eux, pouvait dire : « Le Seigneur m'a donné une langue savante, il m'excite à l'attention tous les matins, il me touche l'oreille; afin que j'écoute comme on écoute les maîtres? » (L, 4.) Et pourtant les prophètes n'avaient pas charge d'accomplir *toute* l'œuvre de Dieu. Messagers de sa parole, ce n'était pas à eux à réconcilier son peuple avec lui, à souffrir pour les péchés de leurs frères. Ce n'est d'aucun d'entre eux que l'on aurait pu dire : « Il a été navré pour nos forfaits et frappé pour nos iniquités et nous avons la guérison par ses meurtrissures » (LIII, 5).

C'est donc plus haut encore que le poète inspiré doit regarder pour trouver la réalisation parfaite de l'idéal du serviteur de l'Eternel, dont il ne voit autour de lui que des réalisations imparfaites et fragmentaires. Et il la trouve enfin dans un mystérieux personnage dont le temps présent lui offre plus d'un type, mais dont l'apparition est réservée à l'avenir, et qui seul accomplira en son entier le conseil de Dieu : le vrai fils d'Abraham, le parfait adorateur de Jéhovah, le plus grand des prophètes, parce qu'il sera à la fois le sacrificateur et le roi de la nouvelle alliance; « rejeton sans forme et sans éclat qui monte devant l'Eternel, comme le méprisé et le dernier des hommes, qui porte nos douleurs et qui se charge de nos langueurs, qui se laisse mener à la tuerie comme une brebis muette, mais qui, après qu'il aura mis son âme en oblation pour le péché, prolongera ses jours, jouira du travail de son âme et en justifiera plusieurs par la connaissance qu'ils auront de lui » (LIII, *passim*). — En lui seul, enfin, l'idée a trouvé son entière et adéquate expression. Il est, dans le sens le plus profond et le plus élevé à la fois, le *serviteur de Jéhovah*. Après lui, il ne reste plus à en chercher un autre. Et aussi, chose remarquable, à partir du chapitre LIII, l'expression עַבְד־יְהוָה disparaît du langage du prophète. Il parle bien encore parfois *des serviteurs* de l'Eternel, au pluriel (Es. LIV, 17; LXV, *passim*), comme tout autre aurait pu nommer les fidèles enfants de Dieu, mais le serviteur de l'Eternel, au sens spécial, ne paraît plus. Et il n'en était, en effet plus besoin : après l'avoir longtemps cherché, le prophète avait trouvé celui que souhaitait son âme.

Seule cette interprétation me paraît répondre à la pensée de l'auteur et rendre compte de ses expressions : ainsi disparaissent en effet des contradictions qui nous avaient semblé d'abord

insolubles. Chacune des interprétations que nous avons dû combattre se présente à nous maintenant comme nous apportant un élément de vérité qu'elle avait le tort de vouloir faire valoir d'une manière exclusive. Chacun des sens divers que le texte semblait nous forcer à attribuer à une même expression, tout en le contredisant en même temps, obtient la juste place qui lui appartient; mais, au lieu de se heurter et de s'exclure mutuellement, ces diverses acceptions se réunissent dans une pensée commune, dans une grande idée toujours présente à l'esprit et au cœur du prophète.

Objectera-t-on à cela qu'une pareille conception n'est pas dans le génie de la langue et de la pensée hébraïques, qu'à un prophète de l'ancienne alliance devaient se présenter des idées plus simples et des réalités plus immédiatement concrètes? — A cette objection nous répondrons en demandant que l'on produise une interprétation purement historique qui tienne sérieusement compte de tous les passages et qui, tout en conservant à la pensée de l'auteur son unité, explique et résolve en même temps les contradictions qu'elle semble présenter. Si, comme nous le croyons, une telle interprétation n'est pas possible, cette impossibilité même sera la meilleure preuve en faveur de celle que nous avons cherché à défendre. D'ailleurs, je ne pense point qu'une telle conception soit étrangère à la pensée des prophètes de l'Ancien Testament et y apparaisse comme un fait unique. On peut citer, comme tout semblables, nombre de passages messianiques qui présentent une application immédiate dans les circonstances historiques du temps où vivait le prophète et qui cependant sont, d'autre part, bien au delà de ce temps et de ces circonstances (Voyez, par exemple, Es. VII, 14 et suiv.; comp. Es. IX, 5 et suiv.; Jér. XXIII, 5 et suiv.; XXXIII; Zach. IX, etc.). Là aussi, évidemment, le prophète a en vue une idée ou, si l'on veut, un fait ou un personnage idéal, qu'il voit se réaliser déjà dans le présent d'une manière incomplète et imparfaite, et qui ne trouvera sa forme adéquate que dans l'avenir. C'est peut-être ainsi également que peuvent se résoudre une partie des difficultés que présentent les discours eschatologiques de Jésus (Math. XXIV et parall.).

C'était un moment solennel pour Israël que celui auquel parlait — ou se transportait ¹ — le prophète dont nous venons d'écouter la voix. Après les années de l'exil, une vie nouvelle va

¹ Nous ne croyons en effet pas devoir traiter ici la question de l'auteur de Es. XL à LXVI, question tout à fait indépendante de celle qui fait l'objet de cette étude. Dans tous les cas, les circonstances historiques que suppose la prophétie sont celles de la fin de la captivité de Babylone.

recommencer pour le peuple de Dieu. Ses chaînes vont tomber et Jacob va naître à la liberté. Un conquérant puissant, ministre des vengeances du Très-Haut, va délier les liens des captifs, annoncer aux prisonniers l'ouverture de la prison, leur rendre leur temple et leur patrie. Cyrus est déjà un serviteur de l'Eternel, « l'Oint de Jéhovah, » pour exécuter ses décrets contre les nations et briser le joug qu'elles ont fait peser sur son peuple (Es. XLIV, 28; XLV, 1 et suiv.; XLVI, 11, etc.). Mais, à côté du conquérant que les hommes admirent, le prophète voit un autre serviteur de Jéhovah, sans forme et sans éclat extérieur, qui ne criera point et ne fera point entendre sa voix dans les rues, mais qui aussi n'éteindra point le lumignon fumant et ne brisera point le roseau froissé, et qui, dans sa bassesse, est chargé d'une œuvre bien plus haute encore que celle de Cyrus, la délivrance des âmes et le don de la lumière à ceux qui sont dans les ténèbres. C'est lui qui préside à l'ère nouvelle qui va s'ouvrir et qui accomplira dans ces temps nouveaux les desseins de Dieu.

Telle est la grande idée qui remplit ces pages et dont notre prophète devait être le porteur. Ce « serviteur de l'Eternel, » il l'a cherché autour de lui, mais là, il n'en a trouvé encore que de faibles et imparfaites images, jusqu'à ce que, sa pensée allant plus haut et plus loin, il le salue enfin sous les traits de l'homme de douleurs dont il pressent et bénit et les souffrances et la victoire. Qui était-il? Il n'eût sans doute pas su le nommer; mais il nous l'a montré pourtant, et nous, nous l'avons trouvé en Golgotha.

H. DUBOIS, *pasteur*.

LA CHRISTOLOGIE DE BEYSCHLAG

ET LE CHRIST HISTORIQUE DE KEIM

DIE CHRISTOLOGIE DES NEUEN TESTAMENTES. EIN BIBLISCH-THEOLOGISCHER VERSUCH. Berlin 1866.

DER GESCHICHTLICHE CHRISTUS. Dritte vielfach erweiterte Auflage mit einer Schlussabhandlung über die Bedeutung der evangelischen Grundthatsachen. Zürich 1866.

GESCHICHTE JESU VON NAZARA in ihrer Verkettung mit dem Gesamtleben seines Volkes. Zürich 1867.

Aucune époque n'a consacré de si prodigieux efforts que la nôtre à fixer la conception historique, vivante, réaliste de la personne du Christ. L'exégèse biblique et l'histoire indépendante se sont unies pour faire ressortir de nos documents évangéliques et apostoliques le caractère essentiellement humain de Jésus. Blâmerons-nous cette tendance si fortement prononcée dans les derniers travaux parus sur ce capital sujet? Certainement non, s'ils tiennent sérieusement compte d'un autre caractère dont aucune analyse historique ou psychologique ne dépouillera jamais ni la personne ni la vie de celui qui restera l'éternel problème de l'humanité.

Mais on est allé plus loin et cela était facile à prévoir ; — on a fait descendre le Saint par excellence dans les rangs de ceux qu'on appelle vulgairement les génies religieux. C'est bien là la seule formule dogmatique que puisse appliquer aujourd'hui la théologie libre à celui qui s'est lui-même placé, au point de vue purement humain, bien au-dessus de tout ce qui porte le nom de sa race. On n'a pas senti et compris suffisamment encore qu'avec cette vertu suprême que nous appellerons l'*anamartésie absolue*, le Christ reste debout ou tombe irrévocablement, et qu'une fois ce caractère surhumain ébranlé, il n'y a plus lieu de se prévaloir d'un nom désormais absolument indifférent pour la vie religieuse. Mais ce n'est peut-être là qu'une question de principe (pour éviter le mot de *dogmatique* si mal sonnant pour la génération actuelle), et la question de principe n'a plus d'importance pour l'historien d'aujourd'hui, voire même pour plus d'un théologien ; il leur faut une base solide, inébranlable pour leurs convictions, le domaine des faits, la réalité. Hâtons-nous d'ajouter avec empressement : et à nous aussi. — Le mouvement actuel de la théologie nous pousse puissamment

à ne chercher la vérité du christianisme que dans ce domaine, et s'il nous était permis de nous exprimer plus hardiment, nous dirions volontiers que de ce domaine seul dépend son salut. Aussi les théologiens les plus éminents se plongent-ils dans le passé pour scruter avec une étonnante ardeur le sol, les croyances, les aspirations de cette époque merveilleuse qui est celle du christianisme primitif. La spéculation historique, dont l'école de Tubingue avait amené le règne pendant un moment, a fait son temps. Les meilleurs adeptes l'avouent franchement et ne maintiennent que les résultats qui leur semblent incontestables. Ceux-là aussi comprennent que l'histoire ne peut être l'objet d'un système inflexible, servi par une critique froidement intellectualiste. Oui, on comprendra, espérons-le, que l'histoire évangélique est *une vie* pleine de mystères dont l'étude exige autant de cœur que de raison, autant d'impartialité que d'enthousiasme, mais surtout une sainte scrupulosité et une véritable anxiété scientifique dans la constatation des faits. C'est ainsi seulement qu'on abordera dignement l'histoire de celui qui est le plus digne objet de l'histoire en général. Aussi les résultats d'une pareille tractation, bien différente des frivoles élucubrations du siècle, pèseront-ils avec une incontestable supériorité dans la balance de la vraie, de la grande science, qui n'est pas encore celle de nos modernes rationalistes.

Un résultat capital et le plus réjouissant de tous pour les amis du christianisme, nous semble être acquis positivement dès maintenant. Ce résultat est celui-ci : plus on s'approche, scientifiquement parlant, de celui qui est l'objet central de nos études ; plus on s'identifie avec son temps, avec ses contemporains, avec la vie historique de la Palestine, plus on se sent devant une existence unique, extraordinaire qui se dresse devant nous, devant un miracle de l'histoire. On ne dépasse pas encore, il est vrai, la sphère humaine pour accepter franchement la solution de cette énigme dans les données évangéliques et apostoliques. Mais n'est-ce pas là une position difficile à maintenir à la longue, et ne faudra-t-il pas prendre parti ou pour la foi antique de l'Eglise ou pour la conception vulgaire de la philosophie rationaliste ? C'est la question qui se pose aujourd'hui aux théologiens bibliques comme aux historiens indépendants qui ne peuvent nier l'impression toute puissante que produit sur eux la personnalité unique du Christ, et qui néanmoins cherchent encore à se contenter d'un moyen terme ou d'un juste milieu en fait de dogme religieux. Mais au lieu de préjuger la question, examinons les faits.

Et tout d'abord nous venons un peu tard entretenir nos lec-

teurs d'une étude christologique dont nous leur avons promis de rendre compte il y a déjà quelque temps. Il s'agit de l'*Essai de théologie biblique* de Beyschlag, professeur à l'université de Halle. On connaît le discours ¹ très-remarqué de ce théologien, prononcé aux assemblées du *Kirchentag* d'Altenbourg. Ce discours avait soulevé en Allemagne une polémique assez vive; les résultats christologiques de l'orateur ayant été loin de satisfaire en tout point les représentants de l'orthodoxie évangélique et les hommes de la théologie libre. Attaqué d'un côté par le Dr Schenkel et son école et accusé de duplicité théologique (Matth. VII, 3 ?!), d'un autre côté par Hengstenberg et son journal qui lui reprochaient de ressusciter l'ancien socinianisme, Beyschlag a cru devoir répondre par une justification scientifique de ses idées simplement indiquées dans son célèbre rapport. Il déclare donc avant tout ne pouvoir souscrire, comme un grand nombre de théologiens allemands, au décret formulé par le concile de Chalcédoine sur les deux natures du Christ.

La formule chalcédonienne, nous dit notre auteur, a perdu toute autorité pour le protestantisme actuel; aucun penseur évangélique ne consentira à plus à l'admettre dans sa forme surannée. Tous, à l'exception du seul Philippi, ont appris de Schleiermacher à ne plus se contenter de l'ancien dogme ecclésiastique. La théorie de la kenose, énergiquement condamnée par la formule de Concorde, est devenue la théorie de prédilection de la christologie évangélique moderne. Cette théorie seule en effet paraît échapper au reproche de dualisme adressé à l'ancienne orthodoxie, dualisme subsistant même dans la célèbre doctrine luthérienne de la *communicatio idiomatum*.

Mais selon Beyschlag la théorie du dépouillement n'a point pour elle les données scripturaires; elle soumet l'immutabilité de la Divinité à une transformation inadmissible et ne permet pas de croire à un développement vraiment humain de la personne de Jésus. Notre théologien propose donc une autre solution : L'idée chrétienne du Dieu trinitaire est la seule conforme à son essence. Mais cette trinité n'est pas composée de trois personnes distinctes, car il ne peut être question de trois consciences et de trois volontés libres en Dieu. Elle repose sur l'idée de la personnalité absolue qui est l'amour. Cet amour implique trois moments ou trois états : la conservation de soi-même (*Selbstbewahrung*), le renoncement à soi-même (*Selbstverleugnung*) et la communication de soi-même (*Selbstmittheilung*). Ces trois états constituent trois hypostases : Θεός και

¹ Traduit dans le *Bulletin* par M. Bruston. Septembre 1865.

πατήρ, λόγος εἰκὼν ἀρχὴ τῆς κτίσεως et πνεῦμα ἅγιον. La seconde hypostase, le Logos n'est pas la *personnalité* de Jésus de Nazareth, mais uniquement son *principe réel* issu de Dieu. Dans un certain sens on peut dire de chaque homme qu'il existe en principe en Dieu; mais il en est autrement pour Jésus en qui le Logos, le ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ est devenue réalité historique. Le Christ est ainsi réellement et complètement homme, l'homme par excellence et pour ce motif même l'Homme-Dieu. Sa vie est essentiellement divine par son contenu, essentiellement humaine par sa forme. Tout est à la fois divin et humain en elle (θεῖα πάντα καὶ ἀνθρώπινα πάντα).

Cette nouvelle théorie, Beyschlag essaye de la fonder sur l'ensemble des données christologiques du Nouveau Testament. Il suit en cela une marche éminemment scientifique en accentuant le développement historique des enseignements évangéliques et apostoliques. Cette marche était depuis longtemps indiquée par les beaux travaux de Schmid, de Hofmann et de Gess sur la théologie biblique. Personne sans doute ne voudra plus contester les résultats obtenus par cette méthode. Mais notre auteur adopte dans cette marche une division spéciale qui dénote d'assez fortes préoccupations critiques relatives à nos différents documents évangéliques; tout d'abord donc il examine l'idée ou le titre de Fils de l'homme dans les évangiles et les Actes, puis il passe aux témoignages de Jésus concernant sa personne dans les Synoptiques et dans l'évangile johannique. Vient ensuite la christologie apostolique et en premier lieu celle de Pierre et celle de l'Apocalypse comme formant un premier développement. Puis celle de Jean et celle de l'épître aux Hébreux, et enfin celle de Paul qui constitue la dernière phase du développement.

Mais examinons rapidement les résultats exégétiques de Beyschlag, car de ces résultats seuls dépendra la valeur de ses prémisses métaphysiques. Il va sans dire qu'un compte rendu ne peut avoir la prétention d'être une analyse détaillée. Aussi nous contenterons-nous d'étudier les résultats les plus importants du premier chapitre de ce livre, autour duquel le silence s'est déjà fait en Allemagne. Ces résultats pourront nous permettre d'apprécier la suite du travail que nous résumerons aussi brièvement que possible.

Après nous avoir démontré le caractère incontestablement historique du titre de Fils de l'homme si souvent employé par le Christ et si peu par ses disciples, Beyschlag conclut de ce dernier fait que ce titre mieux que tout autre exprime pour Jésus le véritable caractère de sa dignité. Il doit donc avoir une signification spéciale profonde sur laquelle on est loin d'être d'accord

à l'heure qu'il est. Quelle est cette signification ? Ce titre est-il une désignation poétique de l'homme considéré à la fois dans son néant et sa grandeur (Ps. VIII, 5) ? ¹ Cette explication, admissible pour quelques rares textes comme Matth. VIII, 20; XX, 28 et parall., n'est pas soutenable pour une foule d'autres. Il ne subsiste qu'une seule hypothèse, de plus en plus dominante en ce moment, quoiqu'on diffère sur le sens : celle d'une allusion directe faite par Jésus à la célèbre vision messianique de Daniel (VII, 13, 14). Ce fait ressort clairement des fréquents passages où il nous est parlé de la venue du Fils de l'homme dans la gloire, etc. ² Selon Beyschlag, Jésus en prenant le titre de *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* s'est donc incontestablement rattaché au sens que cette désignation implique dans l'antique vision du prophète. Pour lui, la question de savoir s'il s'agit dans cette vision d'une simple personnification du peuple des saints (Israël), partant d'un Messie idéal semblable au serviteur de Jéhovah du Deutéro-Esaïe, n'empêche nullement qu'on y ait vu plus tard le Messie personnel. Quant à Jésus lui-même, il est manifeste qu'il a dû reconnaître dans ce personnage idéal sa propre image, du moment qu'on admet qu'il s'est désigné comme le Messie des Juifs. Mais il n'est pas même nécessaire de faire une semblable concession ; car il est évident que le mystérieux *cebar enosch* de Daniel est un individu et non une personnification. L'idée d'un Messie personnel, cette idée si vivante parmi les contemporains de Jésus, n'a pas été étrangère au siècle des Séleucides dans lequel la critique moderne place le livre du prophète. « Elle a survécu à l'exil, cela nous est clairement prouvé par Zacharie, par le livre d'Hénoch et les livres sybillins contemporains de Daniel. Cette thèse reste incontestable pour ceux qui font remonter la composition de Daniel à l'exil même.

Comme on le voit, les déductions historiques de Beyschlag sont à peu près incontestables.

Mais quelle est maintenant la nature de ce Messie apparaissant « comme un fils d'homme » devant l'Ancien des jours ? Déjà Gess, dans son beau livre sur la personne de Christ, remarque avec beaucoup de justesse que la manière dont le prophète

¹ On sait que M. Colani a tiré un ingénieux profit de ce Psaume dans son ouvrage sur « *Jésus-Christ et les Croyances messianiques de son temps.* »

² Sans doute ces paroles ont été écartées comme non historiques, mais des procédés pareils ne sont pas du goût de tout le monde et ne dénotent pas de grands scrupules. D'autres paroles de Jésus du reste, reconnues comme authentiques, telles que celles de Matth. IX, 6 et parall., ne laisseront pas que d'embarrasser une critique aussi cavalière. Il n'y a pas bien longtemps que Holzmänn, qui n'est certes pas suspect, a rendu attentif à l'impossibilité de ne pas voir un attribut messianique dans le ἀφ' ἑνὸς τῶν ἀμαρτιῶν ἐπὶ τῆς γῆς. Voyez *Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie*. 1865, N° 2, p. 79.

s'exprime (*cebar enosch*), nous prouve suffisamment qu'il attribue un caractère surhumain au mystérieux personnage à la stature humaine amené par les nuées du ciel. Aussi l'orthodoxie a-t-elle vu de tout temps la nature divine du Christ affirmée par ce texte. Néanmoins, tout en admettant que le « fils d'homme » de Daniel est revêtu d'un caractère surnaturel, on ne pourrait conclure, en s'appuyant de la vision d'Ezéchiel (1, 6), qui attribue la forme humaine à Dieu lui-même, que l'apparition humaine de la vision de Daniel n'a qu'une signification symbolique. Le symbole n'est autre chose que l'expression du caractère de l'être. Le fils d'homme du prophète est donc à la fois un être surnaturel et un être humain dans toute la signification du terme. Aussi la vision tout entière amène-t-elle à ce résultat; car Daniel oppose aux bêtes monstrueuses qui sortent de l'abîme et représentent les puissances brutales du monde, la puissance essentiellement humaine du royaume céleste. C'est là pour Beyschlag et pour ses conclusions archéologiques un fait d'une grande portée. Si, en effet, dans l'idée du Fils de l'homme la nature divine se confond avec la nature humaine, il faudra conclure que le Messie de Daniel n'est autre que *l'homme divin*, le *ἄνθρωπος ἐπουράνιος* de 1 Cor. XV, 47-49. Cet homme divin est dans le ciel avant de descendre sur la terre où il est investi de son royaume. Il a donc préexisté. Mais cette préexistence, le prophète ne la caractérise pas exactement. On ne sait si elle est réelle ou idéale seulement; le livre d'Hénoch seul est explicite à ce sujet. Il n'en reste pas moins vrai, ajoute Beyschlag, que Daniel en dépeignant son Messie le place plus haut que tous ses devanciers; il lui assigne le ciel comme résidence et le considère comme régnant avec Dieu, etc.

Pouvons-nous souscrire à cette première conclusion, si favorable à la thèse christologique de notre auteur? La vision de Daniel implique-t-elle bien clairement le fait que le personnage mystérieux désigné « comme un fils d'homme » est envisagé comme ayant *préexisté* auprès de Dieu? Aucun détail du récit ne le prouve explicitement. L'apparition se présente subitement devant le regard du voyant, portée par les nuées auprès de l'Ancien des jours. S'agit-il là d'une ascension, selon l'interprétation de Hofmann ¹, d'une élévation de la terre vers le ciel? Il serait difficile de le dire, mais il est tout aussi difficile de prouver que le prophète pensait à une préexistence. Le livre d'Hénoch nous dépeint le royaume comme arrivé à son accomplissement (ch. LX, LXI) au moment où le Messie est investi de la domina-

¹ Voy. *Weissagung und Erfüllung I*, 291 et *Schriftbeweis II*, 1, 52.

tion ; le quatrième livre d'Esdras fait sortir son Messie de la mer (ch. XIII) pour fonder le royaume de paix. N'est-il pas probable que ces documents qui s'appuient manifestement sur le livre de Daniel nous donnent le véritable sens de la vision que nous examinons ? Ne s'agirait-il pas ici de la glorification du Messie après son existence humaine et terrestre ? N'est-ce pas à elle que Jésus fait toujours allusion dans les textes évangéliques que nous pouvons citer à ce sujet ? Que le prophète ait ainsi entendu les choses, nous n'en savons rien ; mais en tous les cas il n'a pas pu ignorer que le serviteur de Jéhovah du Deutéro-Esaïe devait souffrir, être homme, avant de « partager le butin avec les puissants, » c'est-à-dire avant d'être investi du royaume (Esaïe LIII, 12). — Le résultat le plus important de Beyschlag est donc bien peu fondé, s'il croit avoir trouvé un appui solide dans la vision de Daniel.

Nous pouvons comprendre que l'idée du « fils d'homme » ait pu devenir le thème principal de la spéculation judaïque postérieure à l'époque de Jésus et plus tard de la kabbale du moyen âge. Mais que le prophète lui-même ait déjà pensé à l'*homme divin préexistant* dans l'image de sa vision, c'est là lui attribuer des préoccupations spéculatives qui ne furent certainement pas de son temps. Nous dirons même que le livre d'Hénoch, tout en enseignant clairement une préexistence du Fils de l'homme ¹ (ch. LXI), et le quatrième livre d'Esdras ne nous disent rien d'une préexistence métaphysique de l'homme divin et encore moins de l'homme idéal. Ces apocalypses sont du reste d'un réalisme fortement prononcé et n'ont aucun caractère spéculatif.

Ces questions si intéressantes pour l'étude des titres messianiques ne peuvent être traitées en détail dans un compte rendu ; qu'il nous suffise pour le moment de les indiquer simplement ².

Nous admettrons donc pleinement avec Beyschlag que Jésus en prenant le titre de Fils de l'homme ait fait allusion à la vision de Daniel, peut-être même au livre d'Hénoch, si les textes cités de cet écrit sont authentiques. Mais qu'il ait voulu en se désignant ainsi accentuer son humanité céleste, se dire l'homme idéal descendu du ciel, c'est là une thèse peu soutenable et nullement démontrée par notre auteur. Aussi pour donner un fondement plus vraisemblable à cette thèse, Beyschlag en appelle aux données christologiques de saint Paul, à sa doctrine du second Adam, de l'homme spirituel, céleste, qu'il fait remonter à une gnose judaïque antérieure à Jésus et jusqu'à l'idée prophétique du « fils d'homme. » Mais que les conceptions spéculatives de

¹ Ces passages sont du reste probablement une interpolation chrétienne.

² Nous y reviendrons plus tard dans une étude complète sur le caractère messianique de Jésus.

la gnose juive aient réellement existé avant Jésus, que la christologie paulinienne se confonde avec ces conceptions et nous parle de la *préexistence* d'un homme divin; c'est là ce qu'il aurait fallu démontrer plus longuement et avec plus de soin que ne l'a fait Beyschlag.

Mais abordons avec lui l'examen des textes :

En partant de son premier résultat exégétique, notre auteur combat d'abord l'interprétation de Meyer, qui voit avec lui dans le titre de Fils de l'homme une désignation (indirecte) du Messie, mais qui pense avec raison que Jésus l'a pris pour exprimer la conscience du contraste de son caractère humain avec sa filialité divine. Cette conscience implique, pour le célèbre exégète, le souvenir d'une préexistence, de la gloire que le Fils de Dieu avait quittée pour entrer *ὡς υἱὸς ἀνθρώπου* dans une forme d'existence qui n'était point sa condition primitive. Beyschlag trouve cette interprétation étrange : le Fils de l'homme n'a pas pu vouloir dire, chaque fois qu'il prenait ce titre, qu'il était autre chose encore que le Fils de l'homme au sens absolu, exceptionnel du mot. Sans doute, il n'a pas voulu dire autre chose, il a voulu dire qu'il était le Messie; mais encore une fois, il y a loin de là à l'idée métaphysique de l'homme-type préexistant, de l'homme céleste.

Beyschlag réfute avec plus de raison la célèbre explication de Baur et de Strauss pour lesquels le titre en question contient le sens banal : *Qui nihil humani a se alienum putat*. Ce n'est pas là certes ce que Jésus aurait eu besoin d'accentuer si souvent et si solennellement devant ses ennemis, qui étaient si bien persuadés de son humanité! L'interprétation de Hofmann, enfin : « l'homme but suprême de l'humanité, » et celle de Keim : « l'homme humble et pauvre, grand dans son humilité, uni organiquement à l'humanité, » ne sont pas plus soutenables au point de vue historique et exégétique.

Il faut l'avouer, c'est ici surtout que notre théologien fait preuve d'une finesse psychologique et d'une vigueur dialectique qui rappelle parfois le talent de Schleiermacher. Il montre jusqu'à l'évidence, en examinant les différents textes des Synoptiques et du quatrième évangile qui contiennent le titre de Fils de l'homme, que le sens messianique est le seul admissible, même pour des textes sur lesquels il est aussi difficile de se prononcer que ceux de Matth. VIII, 20, et Luc IX, 58. Ce sens n'est pas douteux déjà la première fois où le titre est employé par Jésus dans Marc (II, 10)¹, car certes il ne peut être question ici d'un

¹ Ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας.

attribut de prophète, et ces paroles n'auraient pu être considérées comme un blasphème par les Juifs, si le pardon du péché n'avait pas été une fonction attribué au Messie seul (Jér. XXXI, 34). Mais Beyschlag ne s'arrête pas à ce résultat; son but est avant tout de trouver dans ces textes un appui pour sa thèse métaphysique. Il voit donc dans ces paroles importantes pour la question messianique et surtout dans les termes ἐπὶ τῆς γῆς l'idée que le Fils de l'homme pardonne les péchés parce qu'il est l'Homme divin, organe de Dieu sur la terre. Dans le ciel, c'est Dieu qui pardonne, le Fils de l'homme n'est que l'intermédiaire de ce pardon. Est-ce là le sens historique réel de notre texte? le terme ἐξουσία qui implique manifestement l'idée d'un pouvoir, d'une liberté complète au sujet du pardon à accorder, nous permet-il de songer à un simple organe? Et puis ces paroles mêmes auxquelles Beyschlag en appelle (ἐπὶ τῆς γῆς ¹) ne nous disent-elles pas assez que le pouvoir dont il s'agit a été apporté ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, et qu'il l'a été par un moi personnel, si nous pouvons nous exprimer ainsi, et non par un principe de personnalité, ce qui n'aurait pas de sens?

En passant à un autre texte qui lui semble plus explicite, notre exégète nous dit que la mission juridique du Messie est clairement motivée par le fait que Jésus est un fils d'homme ² (Jean V, 27), c'est-à-dire l'homme seul digne de cette mission suprême, l'homme divin. Mais en vérité le texte traduit littéralement peut-il signifier autre chose que ceci : le Père a confié (au Fils) le jugement final parce qu'il est un Fils d'homme seul capable de juger ses pairs, un Fils d'homme terrestre, bien entendu, et non l'homme divin ou céleste? — Trouvons-nous mieux dans le second texte invoqué par Beyschlag, la célèbre parole de la domination exercée par le Fils de l'homme sur le sabbat? (Marc II, 28 et parall.) Peut-on se fonder sur un contexte aussi contestable que celui de Marc ³, pour affirmer que Jésus a voulu établir ici une relation étroite entre l'idée de l'homme et celle du Fils de l'homme, image primitive, chef de l'humanité, homme céleste, et par cela même, comme représentant des hommes, maître du sabbat? Qui nous prouve d'abord que les premières paroles de ce texte ont été prononcées à cette même occasion et immédiatement avant celles par lesquelles le Messie se proclame maître du sabbat? Et même si nous admettons la

¹ Il faut évidemment construire : ἐξουσίαν ἔχει ἐπὶ τῆς γῆς, etc.

² "Οτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν.

³ Τὸ σαββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο, καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸν σαββατον· ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου.

chose, faut-il que le représentant de l'humanité soit nécessairement aussi l'homme céleste ou divin? Mais il est évident que Jésus parle ici de son autorité messianique seule et de rien d'autre¹.

Un troisième texte enfin cité par l'auteur ne nous dit rien de plus sur le caractère métaphysique du Fils de l'homme; il s'agit de la parole de Jésus sur le blasphème contre le Fils de l'homme et contre l'Esprit (Matth. XII, 32). Le Fils de l'homme est ici, selon Beyschlag, l'homme qui a l'Esprit sans mesure en lui (v. 28), l'homme qui est le médiateur de la révélation absolue *en tant qu'homme*, mais homme d'en haut. Mais où, demandons nous encore, trouver ici une allusion de Jésus à sa nature métaphysique humaine? Une pareille subtilité est-elle possible dans sa bouche devant les Juifs auxquels il parle, et peut-il avoir voulu parler d'autre chose que de sa grandeur messianique?

Non, le Fils de l'homme n'est pas pour Jésus l'homme idéal divin; il n'est partout que le Messie, et dans certains textes le représentant de l'humanité. Si après cela notre théologien en appelle aux passages où il nous est parlé de la gloire du Fils de l'homme, de son élévation à la droite de Dieu, pour nous démontrer que par ce titre chaque fois employé dans ces textes, Jésus accentue manifestement sa nature métaphysique, son humanité céleste, nous lui répondrons avec plus de raison que Jésus accentue ici ayant tout sa dignité messianique en faisant manifestement allusion à la vision de Daniel, comme Beyschlag lui-même nous l'accorde; mais que nous ne pouvons en aucune façon conclure de sa déclaration solennelle qu'il songe à son humanité céleste ou divine. Qu'il ne réponde pas au grand prêtre en employant le même titre contenu dans la question de Kaïphe (ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ) et qu'il s'applique le titre de Fils de l'homme en parlant de sa gloire, de ses anges, de son royaume, de son Père (Matth. XXVI, 63, 64 et parall. et Matth. XVI, 27), ce fait nous prouverait bien que les deux titres sont des synonymes messianiques, mais pas des synonymes métaphysiques. Nous ne croyons pas, comme Beyschlag, que les deux idées se confondent ici comme l'idée de l'image primitive de l'humanité avec celle de l'image de Dieu (Gen. I, 27).

Notre exégète est-il plus concluant enfin en examinant les textes où il est question, selon lui, d'une origine céleste *du Fils de l'homme*? Peut-il nous prouver que si les passages que nous venons de citer nous parlent d'un ἐρχεσθαι ἐξ οὐρανοῦ au sujet de la parousie, il faille nécessairement penser que chaque fois où Jésus

¹ Comp. Berthold : *Christologia Jud.* p. 162.

nous dit ἡλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (Matth. XVIII, 11 ; Luc XIX, 10 ; Matth. XX, 28), il s'agit d'une origine céleste *du Fils de l'homme*? Le terme ἡλθεν ne s'applique-t-il pas, comme le dit Beyschlag lui-même, à la venue de chaque prophète (Matth. XI, 18, 19), et faut-il admettre que parce que le royaume des cieux dont il est question dans ces textes est d'en haut, *le Fils de l'homme*, porteur de ce royaume, ait nécessairement préexisté comme le royaume? (Matth. XXV, 34.)

Nous n'irons pas plus loin dans cette courte analyse. Qu'il nous suffise de dire un seul mot encore des célèbres textes johanniques (Jean III, 13, et VI, 62) qui nous représentent *le Fils de l'homme* descendant du ciel et montant au ciel où il était auparavant¹. Ces passages, comme on peut le penser, paraissent décisifs à Beyschlag ; il y trouve sa thèse confirmée d'une manière éclatante. Mais que signifient à la lettre ces paroles dans l'original? Sommes-nous forcés d'en conclure que le Fils de l'homme, dont il est question ici, a été nécessairement déjà l'homme céleste ou idéal avant de descendre du ciel? Jésus ne peut-il pas s'appliquer ce titre en songeant à son existence terrestre, à sa mission messianique, au nom de laquelle il parle à Nicodème? La mystérieuse parole ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ ne concerne-t-elle pas nécessairement cette même existence terrestre, et ne signifierait-elle pas logiquement : celui dont le séjour légitime est dans le ciel? Et si notre exégèse n'était pas admissible, en résulterait-il que la thèse métaphysique de Beyschlag soit absolument contenue dans ce texte obscur? — Bien plus, ce sens subtil, abstrait et hautement philosophique du titre si souvent employé par Jésus devant ses disciples et ses adversaires, aurait-il pu être saisi sans que Jésus y ajoute une explication pour prévenir un terrible malentendu quand il se donnait le titre de Fils de Dieu? Non, cela n'est pas possible, et ce dernier fait surtout renverserait à lui seul toute la théorie de Beyschlag. Il est donc certain que ce dernier titre (le titre de Fils de Dieu) Jésus l'a pris dans le sens personnel métaphysique du mot dans ce même évangile johannique auquel notre théologien en appelle si énergiquement. Il est certain que dans ce même chapitre troisième dont nous venons de parler, Jésus s'intitule « le Fils unique que Dieu donna » (*le Fils* bien entendu, une personnalité bien déterminée et non *un principe* de personnalité quelque *réel* qu'il pût être). Il est certain qu'ailleurs encore Jésus dit catégoriquement que lui seul

¹ Οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ. — Ἐάν οὖν θεωρῇτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα ἔπου ἦν τὸ πρότερον.

a vu le Père (VI, 46) (comme *personnalité* bien entendu, et non Père comme *principe réel* : ce qui serait un non-sens). Il est certain que plus loin encore Jésus parle *de ce* qu'il *a vu auprès* de son Père (VIII, 38) (comme *personnalité* bien entendu et non comme *principe réel* : ce qui serait encore un non-sens). Ces textes sont décisifs et ne souffrent absolument pas une autre interprétation que l'exégèse littérale. La thèse de Beyschlag n'a donc pas de fondement dans les données évangéliques. Il faut à tout prix revenir à la notion d'une préexistence personnelle clairement enseignée par les paroles de Jésus, du moment qu'on admet le caractère historique de ces paroles.

Résumons maintenant aussi brièvement que possible les chapitres suivants de l'étude exégétique de notre théologien. Ses résultats nous suffiront pour apprécier la tendance tout entière de son travail.

En abordant l'examen des témoignages messianiques en général que Jésus se donne dans les Synoptiques, Beyschlag ne nous dit rien de nouveau sur l'origine des trois premiers évangiles. Jésus dès le début de son ministère a conscience de sa dignité messianique; aussi les efforts faits pour constater un développement de cette conscience pendant sa carrière, ne prennent-ils pas en considération sérieuse le fait que sa mission fut précédée de trente années de développement dans le silence. Il ne reste qu'à examiner dans quel sens Jésus s'est attribué la dignité messianique. Les contemporains et les prophètes ne nous ont pas laissé une idée bien précise au sujet de cette dignité. Nous ne savons s'ils se sont représenté le Messie comme une personnalité divine ou humaine. Les peintures prophétiques les plus hardies et les plus obscures ne se rapportent qu'à une individualité humaine. C'est là, pour notre auteur, un des résultats les plus certains de la science exégétique moderne. Du reste, les Juifs du temps de Justin ne voient dans le Messie qu'un simple homme. Jésus confirme cette opinion, et la profession de Céphas n'exprime pas autre chose; car la christologie extérieure de l'apôtre est essentiellement humaine (?). Le Messie répond au tentateur qui lui dit : « Si tu es le *Fils de Dieu*; » — « *L'homme* ne vit pas seulement, etc. » Jésus n'a jamais revendiqué un attribut divin quelconque, pas même la perfection morale *inaccessible* à la tentation. Voilà pourquoi il se distingue de son Père; voilà pourquoi il s'adresse à lui *en priant*. Certains textes qui ne s'accordent pas avec ces données doivent être attribués à une glorification postérieure du Messie (?!).

A ce caractère extérieur purement humain de Jésus correspond aussi sa conscience. Le sentiment tout personnel de sa jeu-

nesse qui lui révèle que Dieu est son Père se développe jusqu'au moment du baptême et devient la conscience de sa filialité messianique, de sa mission. C'est ce sentiment aussi qui constitue la conscience de sa sainteté parfaite en présence des tentations. C'est ce sentiment encore qui forme la base de la relation mystique et sainte qui existe entre Jésus et son Père, grâce à laquelle le Père demeure en lui comme Saint-Esprit depuis la consécration du baptême, grâce à laquelle il a pu être le médiateur absolu entre Dieu et les hommes. Sans doute, nous avoue Beyschlag, il est impossible de nier le caractère surnaturel du Christ des Synoptiques; mais partout les rapports de ce Christ avec Dieu sont des rapports essentiellement humains. Ainsi tout lui est confié par le Père, même le jugement qui n'exige point la toute science, mais simplement une intuition exceptionnelle du cœur humain. Du reste, les apôtres mêmes ne participent-ils point à ce jugement?

L'origine de la personnalité de Jésus selon les Synoptiques, entachée de la culpabilité et du péché de sa race, exige un miracle de création, une neutralisation relative des facteurs ordinaires de la génération et l'intervention d'un facteur divin. Ce facteur ou principe qui chez l'homme en général constitue le principe de la régénération fut actif déjà lors de la conception de l'enfant Jésus. La naissance de celui qui fut l'image empreinte de Dieu n'est admissible qu'avec une préexistence idéale de l'homme Jésus, différente de la préexistence idéale de chaque homme, en tant que Jésus est le type primitif de l'humanité, participant de l'essence même de la personne de Dieu. Le Christ a eu conscience de cette préexistence, mais cette conscience ne détruit point sa personnalité humaine, car elle n'est qu'une conscience prophétique qui s'est développée lentement (Matth. XI, 25).

Dans une troisième section, Beyschlag examine les témoignages que Jésus se rend dans l'évangile johannique. Partant du titre de Fils de Dieu, il affirme que cette désignation n'est point inspirée à Jésus par la conscience de sa nature, mais par celle de sa mission divine. L'idée contenue dans ce titre est celle de la dépendance du Père, de la ressemblance et de la communion avec lui, de l'origine unique enfin du Christ. La préexistence, selon le quatrième évangile, est à la vérité une préexistence *réelle*, mais *non personnelle*. Cette personnalité n'est devenue réelle qu'en Jésus. Il n'a conscience de sa préexistence que grâce à une intuition qui s'est développée peu à peu en lui. Des textes aussi formels que celui de Jean VIII, 58, ne contiennent pour Beyschlag que la signification suivante : Avant que Dieu pût choisir Abraham, comme père du peuple de la promesse,

il fallut que le Christ, contenu de la promesse, existât pour Dieu et en lui. La prière que Jésus adresse, XVII, 3 et 24, à son Père peut être placée facilement dans la bouche de tout vrai chrétien (?). La gloire qu'il demande étant selon notre Evangile une récompense, n'a pu lui appartenir dans une préexistence personnelle. Sa connaissance surnaturelle est une connaissance prophétique; voilà pourquoi Jésus interroge souvent. Sa toute-puissance lui est confiée par Dieu. L'aveu de Thomas n'est que l'expression d'un sentiment accablant de la grandeur surhumaine du maître. Les choses célestes (ἐπουράνια) que Jésus dit avoir vues auprès de son Père, il les a vues lors d'une ascension spirituelle qui eut lieu pendant son baptême, III, 13 (?).

Après les évangiles, Beyschlag aborde la christologie apostolique, et tout d'abord, celle de l'apôtre Pierre dont l'évangile de Marc porte les traces manifestes. Mais là aussi, nous dit notre auteur, l'humanité vraie et entière de Jésus est catégoriquement affirmée. Le Christ nous y est même montré capable d'erreur (Marc XI, 13). Sa préexistence n'est qu'une préexistence idéale dans la prescience de Dieu (1 Pierre I, 1, 2).

L'Apocalypse examinée après la christologie pétrinienne, et attribuée au fameux presbytre homonyme, semble contenir des notions christologiques plus élevées. Mais là encore la gloire divine du Christ n'est point une gloire préexistentielle; elle lui a été accordée en récompense de son œuvre terrestre. Beyschlag voit dans la ἀρχὴ τῆς κτίσεως (Apoc. III, 14) le principe de la création et non une personnalité; il interprète de la même manière le Λόγος τοῦ Θεοῦ (Apoc. XIX, 13). Aussi l'auteur de l'Apocalypse, en appliquant ces désignations au Christ historique, ne fait-il pas une distinction, qui s'entend d'elle-même, entre l'existence historique et préexistentielle du Λόγος.

Le terme de Λόγος, appartenant à la christologie apostolique de saint Jean, est envisagé par Beyschlag, comme un emprunt fait à la spéculation du temps. L'objet de cette spéculation est bien la dignité surhumaine du Christ historique. Jésus est comme Messie le Fils de Dieu pour l'apôtre, mais non comme Logos. Le texte 1 Jean V, 20 s'explique en admettant une légère négligence de rédaction, car Jésus y semble confondu avec le vrai Dieu. Dans l'Evangile (I, 18 et I, 14) l'idée du Logos est transportée sur la personne du Christ historique; l'évangéliste a tout aussi peu considéré ce Logos comme une personne que Justin Martyr (?). Si dans la première épître (1 Jean II, 14), il appelle Jésus τὸν ἀπ' ἀρχῆς, il faut attribuer ce *lapsus* à sa pensée ou à son langage qui ne sont pas toujours sévèrement dialectiques(?). Déjà le terme impersonnel ὁ Λόγος suffit pour écarter la doctrine

ecclésiastique de la préexistence personnelle. Jean lui-même nous dit que le Logos n'est autre que le (λόγος ἀληθινός) Θεός se révélant dans le monde, le principe divin du monde et de l'humanité, le principe de la personne humaine et divine du Christ. Les paroles ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο ne concernent point la naissance de Jésus, mais le développement tout entier de sa vie terrestre, durant laquelle il devint toujours plus complètement σὰρξ, *homme* dans le sens le plus profond du mot.

L'épître aux Hébreux, attribuée à un compagnon ou collaborateur de saint Paul, se distingue tout spécialement des autres documents apostoliques en accentuant plus fortement encore l'humanité du Christ. Le titre de Fils de Dieu employé dans cet écrit ne désigne que le Messie; car il nous y est parlé clairement d'un développement du Fils de Dieu (I, 4). Le Fils n'est rien par lui-même, il est tout ce qu'il est à cause de sa dépendance du Père. Aussi l'idée de la souveraine sacrificature attribuée à Jésus serait-elle inadmissible en lui, s'il n'était réellement et uniquement homme. Les textes qui parlent d'une préexistence ne lui attribuent nulle part une préexistence personnelle. Le texte X, 5 n'est qu'une citation du Psalmiste, et I, 2 nous conduirait à une double création si on l'interprétait à la lettre. L'étroitesse dogmatique seule et l'habitude séculaire peuvent encore voir autre chose dans les passages en question.

Contrairement à l'opinion généralement admise, Beyschlag ne voit pas dans la christologie johannique, mais bien dans celle de Paul, le dernier développement de la doctrine apostolique. La théologie du grand apôtre, telle que nous la trouvons dans ses épîtres, en exceptant les pastorales inauthentiques, est essentiellement monothéiste. Dieu est le Père, et le Père seul est Dieu; le Fils ou le Seigneur sont partout distincts de lui. Paul connaît, à la vérité, une distinction en Dieu; mais elle nous amène à une trinité bien différente de celle du symbole d'Athanasie. Il applique l'idée de l'homme seule à la personnalité du Christ. Le texte Rom. IX, 5 se rapporte au Dieu Père seul; toute autre explication contredirait le sens de 1 Cor. VIII, 4-6. Voilà pourquoi l'Apôtre appelle ordinairement Jésus *un homme* envoyé par Dieu, ou bien simplement ἄνθρωπος. Cependant cet homme se distingue de ceux de sa race parce que, non-seulement il est rempli d'esprit divin, mais de l'Esprit de Dieu (τὸ πνεῦμα Θεοῦ). C'est ainsi que s'explique l'obscur texte aux Philip. II, 6, où le ἐν μορφῇ Θεοῦ désigne la nature divine de l'homme spirituel Jésus. Ce fut grâce à un renoncement sans bornes que le Christ accomplit sa tâche en présence d'un monde

corrompu, et en accomplissant cette tâche unique avec Dieu et en lui, le développement de sa vie tout entière n'est que la libre expression de la plénitude divine déposée en lui en germe lors de sa naissance. Il arriva ainsi à la gloire destinée à l'*humanité* avant la création du monde, et devint le πνεῦμα ζωοποιούν de cette humanité, grâce à son élévation. Mais finalement il se subordonne au Dieu Père comme un véritable homme, et ne reste que le premier parmi ses frères. De là les expressions δεύτερος ou ἔσχατος Ἀδὰμ ἄνθρωπος πνευματικὸς ou ἐπουράνιος sont appliquées de préférence par Paul au Christ historique. Le texte de Col. I, 15 n'est pas en contradiction avec cette manière de voir, car le type primitif de l'humanité n'est autre chose que l'image du Dieu invisible. La gloire accordée au Christ glorifié est une récompense temporaire; il ne règne sur l'humanité que jusqu'au moment où celle-ci sera amenée à une communion aussi parfaite avec Dieu que celle de Jésus lui-même. S'effrayer d'un pareil idéal, c'est éprouver une frayeur juïdaïque et non chrétienne. Quand Paul nous parle de rapports préexistentiels du Christ avec le peuple d'Israël (1 Cor. X, 4) et de son intervention lors de la création (1 Cor. VIII, 6), Beyschlag en conclut que l'Apôtre envisage le Fils comme l'*homme éternel* (?), le type céleste de l'humanité procédant de Dieu, comme il le dit explicitement 1 Cor. XV, 47. Cet homme céleste n'est pas une simple idée, une idée abstraite, mais une réalité spirituelle, la racine et le germe de toutes les réalités. Il n'est pas nécessaire qu'il soit une personnalité distincte de Dieu, mais uniquement un principe réel, substantiel de cette personnalité. Saint Paul a-t-il su faire cette distinction entre *idéal* et *réel*, *personnalité* et *principe*? c'est là ce que sa christologie ne nous enseigne pas clairement. Aussi l'antiquité biblique a-t-elle considéré les choses autrement que nous : chaque réalité spirituelle était, pour l'Apôtre, personnifiée immédiatement, témoin sa doctrine sur les anges.

La longue étude de Beyschlag est terminée par une conclusion dogmatique sur la doctrine de la Trinité selon saint Paul. Cette doctrine mène nécessairement à une distinction fondée sur l'essence de Dieu. D'après l'Apôtre, l'image visible du Dieu invisible est Jésus, le Christ, ou Dieu se révélant personnellement. Le Christ est cette image grâce à sa naissance, à son libre développement et à sa glorification divine, il est *une divinité, don de Dieu*. Ce résultat, notre théologien le considère comme très-important pour l'apologétique chrétienne, d'abord parce qu'il est commun à presque tous les théologiens bibliques, en second lieu parce que, en face de la critique négative, il nous permet d'avoir

une christologie qui ne contredit point le véritable développement humain de la vie de Jésus. Le Christ de l'Eglise n'a jamais pu vivre une vie pareille; le Christ de Beyschlag seul n'a plus contre lui la raison et il a pour lui l'histoire tout entière des évangelistes et les écrits apostoliques.

On le voit, notre auteur n'a pas été inspiré par les résultats actuels de la critique négative ou de la théologie libre, en essayant de justifier par une exégèse habile, parfois extrêmement subtile, à tel point qu'on est surpris, troublé, la thèse christologique qu'il a déjà soutenue dans son célèbre rapport d'Altenbourg. Disciple de Schleiermacher, et l'un des représentants les plus distingués de l'école qui porte en Allemagne le nom de *Vermittlungstheologie*, Beyschlag ne peut être compté parmi les théologiens qui lui reprochent l'équivoque dogmatique et le blâme de ne s'être pas rangé ouvertement de leur côté. Il y a un abîme entre la christologie actuelle d'un Schenkel ou même d'un Schwartz et celle de Beyschlag. Cet abîme est le surnaturel franchement accepté, Le Christ que nous venons d'examiner est un être surhumain, d'origine divine, quoi qu'on ait dit à ce sujet; il est bien différent encore du Christ de Schleiermacher, type historique de l'humanité. Beyschlag professe aussi un respect plus prononcé pour les documents évangéliques et apostoliques que les hommes de la nouvelle école. Mais il faut le répéter, ses prémisses christologiques sont insoutenables. L'idée d'un homme divin préexistant en principe, en germe, dans l'essence même de la Divinité, est une contradiction philosophique et n'a pas de sérieux fondement dans les textes. *Un homme divin éternel* est une impossibilité métaphysique; car l'idée de l'homme implique nécessairement celle de création.

Il n'en reste pas moins vrai que bien des éléments de vérité ont été mis en évidence par ce travail distingué. Le caractère messianique de Jésus nous y est dépeint avec un remarquable sentiment de l'histoire et un talent d'exégète qui n'a pas beaucoup de pareils. De même aussi le caractère réellement humain du Messie, sa complète dépendance du Père, son rôle de représentant de l'humanité, sont accentués à juste titre avec une finesse et une profondeur psychologiques et une vigueur dialectique qui frappe et captive le lecteur soigneux. Il y a là certainement bien des profits à retirer pour notre christologie encore si byzantine et si raide à certains égards. L'étude de Beyschlag devra donc être consultée par tous ceux qui voudront s'occuper sérieusement des difficiles et solennels problèmes qui nous préoccupent tout particulièrement aujourd'hui.

(Suite.)

A. WABNITZ.

DE QUELQUES NOUVELLES MANIFESTATIONS

DANS LE DÉBAT SUR LA RÉDEMPTION.

Mon intention n'est nullement de rouvrir la discussion sur la Rédemption, mais simplement de tenir les lecteurs du *Bulletin* au courant de ses incidents les plus récents et de maintenir ma position, non pas par le vain désir de ne pas me déjuger, mais parce qu'on ne m'a présenté aucun motif de modifier ma conviction.

Je rencontre tout d'abord deux opuscules dus à l'un des vétérans les plus justement respectés du réveil et l'un des plus fermes défenseurs de la liberté religieuse, M. Louis Burnier. On y retrouve, comme dans tout ce qu'il écrit, cette bienveillante modération qui n'exclut pas le nerf et la vigueur. Le premier touche à un point spécial dans la polémique. Il est intitulé : *Le Testament de Vinet et son codicille*. L'auteur fait allusion au jugement de Vinet sur le réveil que j'avais cité et qui se résumait dans ces mots caractéristiques : « L'antinomisme qui a été, et pourquoi ne le dirions-nous pas ? *l'une des faiblesses de notre réveil et l'un des défauts de la prédication du réveil*, a, sans le vouloir, sans s'en douter, rejeté au second plan et presque relégué dans l'ombre, le dogme de la repentance considérée comme condition du salut. » M. Burnier nous donne comme codicille de ce que nous avons cru être la dernière forme de la pensée de Vinet une lettre ultérieure qui nous avait échappé, dans laquelle il répondait aux réclamations assez vives qu'avait provoquées son jugement sur le réveil. Mais j'ai beau relire cette lettre, je ne puis y trouver que la confirmation de la première, avec des adoucissements de langage et d'admirables développements sur le dogme de la grâce et sa conciliation en fait avec notre activité morale. M. Burnier lui-même reconnaît que le codicille n'a rien changé au fond de la pensée de Vinet, et il plaide aussi bien contre ses conclusions que contre celles du Testament :

« Le mot d'antinomisme, lisons-nous au début de la seconde lettre, est un bien grand et, qui pis est, un bien gros mot. Sans la précipitation avec laquelle j'ai dû écrire et la nécessité d'être bref, je l'eusse probablement évité. J'avais dit que notre réveil vaudois (car c'est bien un réveil) ne me paraissait pas absolument à l'abri du reproche d'avoir trop peu insisté sur les éléments de l'obligation, du témoignage de l'Esprit et

du progrès, formellement consacrés par l'Evangile¹. Il y a assez longtemps que je combats, dans une grande faiblesse de moyens, une tendance dont je respecte d'ailleurs le principe et dont je bénis l'origine. Nous nous sommes spécialement attachés dans ce pays à l'étude de l'un des écrivains du Nouveau Testament, et chez tous les autres, c'est encore celui-là que nous cherchons et que nous voulons trouver. Or tous méritent une égale attention; une confiance égale, et j'ajoute que dans celui même que nous étudions de préférence, tout doit être recueilli avec un soin égal. Au fait tout saint Jean se retrouve dans saint Paul; mais combien de lecteurs, même parmi les simples, paraissent s'en douter. »

Voilà qui est suffisamment clair. M. Burnier a donc cent fois raison à son point de vue de prendre à partie Vinet lui-même, aussi bien dans son codicille que dans son testament. Il nous a apporté non une rectification mais une précieuse justification, car sa brochure montre péremptoirement à quel point nous étions bien fondé en nous appuyant du témoignage de notre illustre maître. Nous l'avons trop entendu pour nous tromper sur sa pensée à cet égard, car elle revenait sans cesse dans son enseignement.

Le second opusculé de M. Burnier est intitulé : *La théologie et la foi. Six lettres à une dame*. L'auteur présente sa pensée avec de grands tempéraments, ses arguments sont plus d'une fois en sens divers et se font équilibre. Ainsi, très-préoccupé du désir de maintenir la solidarité entre la théologie et la foi, il admet cependant une certaine distinction entre elles; il a l'esprit trop juste pour ne pas reconnaître que la foi qui a trouvé ne saurait être identifiée à la théologie qui cherche, qui cherche du moins l'expression scientifique et tâtonne alors que le cœur croyant possède et adore. La foi est une, la théologie est diverse. Si la diversité théologique va jusqu'à atteindre la substance de la foi, il est bien évident qu'elle ne peut plus se réclamer d'elle. Nous sommes d'accord sur ce point avec M. Burnier, mais il n'en demeure pas moins qu'il rétrécit beaucoup trop le domaine de la théologie chrétienne, qu'au fond il la redoute et n'admettrait guère d'autre science religieuse que celle qui justifie le canon biblique sans le discuter et se borne à en extraire des déclarations qu'on peut bien chercher à expliquer, mais jamais à enchaîner systématiquement.

¹ M. Burnier a fait une étrange confusion à l'occasion de ces mots, comme nous le fait remarquer un ami. Il s' imagine que Vinet a voulu parler des éléments de l'obligation morale, puis des éléments du progrès et de ceux du Saint-Esprit. « Que répondrons-nous, dit-il, à qui nous demanderait quels sont les éléments de l'Esprit infini? » Or, cette phrase sur les éléments est expliquée par cette autre phrase, page 8 : « J'ose espérer qu'on voudra bien examiner si la prédication orale ou écrite du réveil de notre pays a fait une part égale à tous les éléments dont se compose l'enseignement chrétien pris dans sa source. » Cette phrase, rapprochée de la phrase inculpée, nous fait envisager l'obligation, le témoignage de l'Esprit et le progrès comme trois éléments de l'enseignement chrétien qui doivent être trois éléments de la prédication. Réunis, ces trois éléments sont l'élément subjectif ou intérieur dont il est question à la page 10, et dont le réveil a fait la part trop petite. Ce sont trois parties d'un tout, et il n'y a pas lieu à chercher les éléments de chacune de ces parties.

quement. Il a mille fois raison s'il s'agissait d'une systématisation à la Procuste qui par amour de l'unité supprimerait l'un des termes du problème religieux et mutilerait les grandes dualités morales dont la synthèse est la vérité vivante et totale. Mais une fois que nous avons posé comme fondement la pierre de scandale du surnaturel chrétien, la divine folie de la rédemption, rien n'est plus légitime que de chercher à construire sur cette base donnée de Dieu et avec les matériaux qui viennent également de lui un édifice dont les parties soient bien liées entre elles. C'est l'office de cette théologie spéculative dont M. Burnier a si peur, surtout sous sa forme germanique. Il oublie que la spéculation chrétienne n'est pas seulement l'affaire de la raison qui cherche à se satisfaire, mais aussi de la conscience dont le froissement intime est un obstacle dirimant à la sérénité de la foi. Quand le dogme effroyable de la prédestination absolue tel qu'il s'est formulé dans le calvinisme outré et trop souvent dans la théologie du réveil m'est présenté comme la résultante de l'enseignement biblique, si je résiste, si j'en appelle de textes mal cités à un ensemble doctrinal qu'une large étude de l'Écriture me permet de découvrir, je n'obéis pas à la curiosité de mon esprit, mais au cri de ma conscience. Ainsi en est-il des recherches tout ensemble exégétiques et spéculatives sur le grand sujet qui a donné lieu au débat actuel. Les solutions de l'orthodoxie courante sur la rédemption ne heurtent pas tant la raison que la conscience. C'est servir la foi que de travailler à les remplacer par des solutions plus conformes à la révélation de l'Évangile prise dans sa plénitude et dans son esprit.

J'ajoute que c'est à tort que l'on oppose ce qu'on appelle la foi simple à la science vraiment religieuse. Cette foi prétendue toute simple et toute biblique, s'est formée dans une atmosphère imprégnée d'idées théologiques qui viennent de la dernière école régnante, et qui dégagées de leur forme technique ont l'apparence d'intuitions immédiates. C'est ainsi que l'orthodoxie anglaise du commencement du siècle n'est pas autre chose que la traduction populaire de la théologie du dix-septième siècle et qu'elle en a toutes les complications, avec une flamme sainte de plus qui perce ce lourd boisseau. Mais les théories qui s'étalent dans ses prédications et ses petits traités sont sorties de l'officine de la scolastique protestante, à commencer par l'inspiration plénière et le canon providentiel, tristes et fatales inventions auxquelles ni Luther ni Calvin n'ont jamais songé et qui sont de vraies causes d'incrédulité pour ceux qui s'imaginent que le christianisme en est solidaire. Il importe donc extrêmement qu'une science de bon aloi fasse le départ entre ce qui vient de

la foi et ce qui n'est que le détrit d'un système suranné. Je déclare que rien ne me semble plus desséchant et fastidieux que le dogmatisme tranchant de l'ignorance qui me donne comme des révélations divines les lambeaux d'un enseignement d'école que j'ai vu traîner dans les vieux manuels, tandis que rien ne me ravit plus que le témoignage franc et spontané d'une âme d'enfant racontant dans sa langue les choses magnifiques de Dieu. Je suis non moins profondément édifié par la science vaste et approfondie d'un Origène ou d'un Neander, bien que je ne m'incline pas plus devant le savoir que devant l'ignorance, mais devant Jésus-Christ seul. Toute la théologie du monde ne vaut pas un battement de cœur pour le Sauveur, mais la théologie qui cherche en adorant, enflamme et nourrit la piété. Tout ceci n'est point une réfutation de M. Burnier qui donne d'excellents conseils à ceux qui voudraient traiter la théologie comme une science purement humaine ; nous voulons seulement établir que le rôle de la science religieuse est plus important qu'il ne le dit et que bien loin de la décourager, il faut stimuler son zèle, sous peine de laisser croire qu'elle fait peur à la foi évangélique.

M. Pozzy a ajouté une conclusion à la série d'articles sur l'*Histoire du dogme de la Rédemption* à laquelle j'ai déjà répondu ici même. Je n'ai rien à ajouter à ma réponse en ce qui concerne la partie historique de son travail. Je maintiens qu'il est inexact de prétendre que la tradition ecclésiastique des premiers siècles a conclu, dans sa généralité, comme M. Pozzy conclut lui-même ; que quand on place les textes dans leur milieu et qu'on les rattache à la pensée d'ensemble qui les relie les uns aux autres dans les divers Pères, il n'est pas possible d'en tirer une autre résultante que l'affirmation d'une rédemption effective. On trouvera la confirmation de ce que j'avance dans l'exposé complet de la dogmatique du deuxième et du troisième siècle que je prépare pour la suite de mon *Histoire de l'Eglise primitive*. J'affirme encore qu'entre la prédication courante du réveil et la théorie de la rédemption formulée par Calvin, il y a d'importantes distinctions. Quant au réveil, pour rien au monde, je ne voudrais avoir l'air de m'acharner à la critique, alors que je suis plein de gratitude pour lui. Mais je ne saurais accepter, comme une justification péremptoire de sa conception, les textes sur la repentance et la sainteté qu'on m'oppose. Qu'il ait voulu le repentir et la sainteté, personne n'en doute. Ce qu'il importe d'établir, c'est qu'il ait fait la part suffisante à l'élément moral dans l'appropriation du salut, *comme condition du salut*, selon l'expression de Vinet. Quand M. Pozzy décline sur ce point la protestation de Vinet, je me contente de le renvoyer à la brochure

déjà citée de M. Burnier. Ses adoucissements et ses atténuations du point de vue théologique du grand apologiste ne sont pas admissibles. En tous cas, le débat actuel suffit pour démontrer qu'il y a divergence sur ce point essentiel entre ceux qui se réclament, comme M. Pozzy, de la tradition du réveil et ceux qui ne l'admettent qu'avec restriction. Donc il ne suffit pas de citer des paroles sérieuses et édifiantes qui ne suppriment point la divergence fondamentale.

Il faut laisser l'apologie historique et traiter la question de fond. M. Pozzy aura quelque peine à montrer comment la foi justificante, qui est un acte moral d'adhésion à Jésus-Christ et un commencement d'union avec lui, ne renferme pas en elle un élément de sanctification. Mais, c'est surtout sur le problème de la rédemption que ses conclusions, sous des airs d'affirmation catégorique, couvrent la contradiction. J'attends toujours qu'on établisse que la notion du pardon est compatible avec le maintien du droit strict et intégral de punir, tout en demandant qu'on veuille bien se souvenir que je ne me suis pas lassé de proclamer l'insuffisance du pardon pour la consommation du salut et la nécessité du sacrifice réparateur. Je me borne à rappeler mes développements à cet égard, développements sur lesquels mes honorables contradicteurs passent l'éponge avec une persévérance qui m'étonne. Le point sur lequel M. Pozzy et M. Guers, dans sa lettre au *Chrétien évangélique* du 20 mars 1868, me paraissent décidément faibles, est celui sur lequel ils font entendre le plus haut leurs protestations. La peine du péché, disent-ils à l'envi, a dû être subie dans son entier par le Rédempteur. Or, cette peine est la mort seconde. Si le Sauveur n'a pas subi tout ce qu'a dû subir le premier Adam, rien n'est accompli. Voilà leur raisonnement. Or, ni l'un ni l'autre ne sont conséquents avec eux-mêmes, car ils se disent méconnus quand on les accuse de prétendre que le Christ a subi la colère directe du Père. Qu'est-ce donc que cette mort seconde dont vous parlez et qui devait être de la même nature que celle réservée au pécheur? Evidemment elle en diffère du tout au tout par la suppression de son élément essentiel. La pénalité a été transformée et diminuée en passant de l'homme souillé à l'homme saint. Donc, vous ne fournissez pas le paiement de la dette selon votre propre théorie; vous n'avez pas la satisfaction suffisante à votre point de vue, tandis que nous qui la faisons consister essentiellement dans la réparation morale offerte dans la douleur et la mort, conséquences de la chute et manifestations effectives de la condamnation de Dieu, nous fournissons ce qui nous semble exigible. Quand vous répétez sans cesse que vos opposants n'admettent d'autre douleur

sur la croix que celle de la mort physique, vous mutilez complètement leur pensée, puisqu'ils ont insisté avec énergie sur la crucifixion intérieure de l'âme sainte, qui par son infinie charité a ressenti toutes nos hontes et toutes nos condamnations. Tant que vous n'aurez pas établi que la mort seconde moins la colère du Père est bien la mort seconde et l'enfer, votre construction imposante croulera par la base et vous n'aurez pas le droit de vous écrier, comme M. Pozzy, en parlant de notre conception : *Misérable sophisme*, ni de multiplier, comme M. Guers, les objurgations solennelles contre l'hérésie, pour la plus grande joie de ces cercles bien pensants qui, comme le dit spirituellement un écrivain bien informé, crient très-haut contre les hérésies de Messieurs tel ou tel, sans bien savoir en quoi elles consistent.

Le respectable M. Guers, que je n'eusse jamais mis en cause s'il ne revenait sans cesse à la charge pour dénoncer ma tendance comme opposée à l'Évangile, s'écrie en terminant sa lettre : « Il y a dans la jeune théologie évangélique un élément délétère qui produira l'altération d'abord, puis enfin la réjection totale de la Parole de la croix. » Je fais plus que de protester contre ce langage avec M. Monsell que je suis si heureux de lire sur ces profonds sujets où il a beaucoup à nous apprendre. Je réponds sans détour que je suis persuadé que la théologie qui nous condamne avec cette implacable assurance a un côté très-dangereux ; que si je reconnais sous sa dure écorce une foi vivante et une piété admirable devant laquelle je m'incline, ses formules ne sauraient me satisfaire, car le jour où elle tomberait du côté où elle penche, elle compromettrait très-gravement toute une portion de la vérité. Elle a tout autant besoin d'avertissements que la tendance contre laquelle elle dirige ses monitoires. Quand M. Guers ajoute pour se consoler que tous les livres et tous les systèmes qu'il repousse passeront, je lui réponds que cette consolation est réciproque et que j'aspire comme lui au moment où la vue immédiate remplacera le miroir terni de nos théologies humaines. En attendant soyons sobres de ces manifestes sévères qui vraiment sont aussi étranges qu'injustes quand ils s'appliquent par le temps qui court à des tendances marquées au coin de la grande folie du surnaturel chrétien. C'est faire la partie trop belle à la galerie moqueuse qui nous regarde. La saine doctrine est une bonne chose, mais la saine liberté ne l'est pas moins et on ne sauvera pas l'une sans l'autre.

LE COMMENTAIRE DE M. DE MESTRAL

SUR LA GENÈSE, L'EXODE ET LE LÉVITIQUE.

COMMENTAIRE SUR LA GENÈSE, par ARMAND DE MESTRAL. Lausanne, 1863.

COMMENTAIRE SUR L'EXODE, par le même. 1864.

COMMENTAIRE SUR LE LÉVITIQUE, précédé d'une traduction nouvelle,
par le même. 1865.

Comme cet ouvrage contient de nombreuses erreurs et de graves lacunes, le critique est moralement obligé de dire d'abord tout le bien qu'il en pense. Mieux vaut paraître trop indulgent à quelques-uns que d'être taxé par les autres de sévérité ou d'injustice.

En premier lieu, cet ouvrage est utile. Dans la pénurie où nous sommes, tout livre de théologie, tout commentaire biblique est le bienvenu. L'ancien Testament et les livres de Moïse en particulier sont si peu connus qu'il faut accueillir avec reconnaissance les essais, même très-imparfaits, destinés à les faire mieux comprendre. On peut dire du Pentateuque ce que M. de Mestral dit spécialement de la Genèse : « *Il est indispensable pour comprendre les livres suivants ; c'est lui qui nous les explique et nous en donne la clef.* » L'hébraïsant, l'exégète ne doivent pas s'attendre à trouver dans ce commentaire de grandes lumières sur le sens des mots obscurs ou des passages difficiles ; le critique y chercherait en vain une discussion approfondie sur l'authenticité des écrits mosaïques ou sur les différences qui en caractérisent les diverses parties. L'auteur n'a pas entendu faire un ouvrage scientifique ; il serait injuste de lui demander ce qu'il n'a pas voulu donner. Mais les personnes qui, sans pouvoir recourir au texte, aiment à se rendre compte de ce qu'elles lisent, y trouveront des explications en général satisfaisantes, et parfois des renseignements instructifs.

On ne peut que louer aussi le but que se propose l'auteur et l'esprit qui l'anime. C'est bien avec ce sentiment de sérieux et de piété qu'il faut aborder l'étude des Livres saints. Il s'attache avec soin à dégager de la lettre le sens religieux ou moral qu'elle renferme. Il est vrai que cette qualité dégénère facilement en défaut : les réflexions édifiantes que lui inspirent les faits de l'histoire sainte sont souvent forcées ; elles ne ressortent pas naturellement du texte sacré ; si l'on veut excuser l'expression à cause de sa justesse, elles sont tirées par les cheveux. Mais souvent aussi, surtout dans l'explication des lois mosaïques, il sait reconnaître la loi spirituelle et éternelle sous la prescription rituelle et temporaire. Nous ne pouvons pas faire un plus grand éloge de ce procédé qu'en disant

qu'il a été fréquemment employé par les écrivains de la nouvelle alliance.

Nous sommes heureux de constater enfin dans cet ouvrage un mérite de traduction. La version nouvelle qu'il donne du Lévitique est très-bonne ; et l'on doit en savoir d'autant plus de gré à l'auteur que la tâche était plus ingrate. Les fragments des deux autres livres qu'il a retraduits également, quand les versions ordinaires sont trop défectueuses, en particulier le cantique des Hébreux après le passage de la mer Rouge, témoignent aussi d'une aptitude réelle pour ce genre de travail, et de principes fort approuvables. Sa traduction tient le milieu entre ce littéralisme servile et cette élégance raffinée qui sont également, quoiqu'en sens inverse, infidèles au texte. La beauté des Livres saints est une beauté sévère et sans ornements ; elle ignore les grâces et les délicatesses du style contemporain ; leur poésie et leur éloquence se moquent des règles puériles de la rhétorique et de la poétique, produit artificiel d'un goût blasé, qui, par une préoccupation exagérée de la forme, néglige l'idée dont elle ne devrait être que l'enveloppe. Quand on les traduit, il faudrait donc tâcher d'imiter le style simple et nu, mais puissant, d'un Pascal plutôt que le style recherché et nuancé d'un Renan. Le métier de traducteur exige une grande abnégation : il serait si facile, en sacrifiant légèrement le sens, d'arrondir sa phrase et de lui donner une tournure académique ! Il faut savoir résister à la tentation, lutter avec le texte jusqu'à ce qu'on parvienne à mettre ses exigences d'accord avec celles de la langue française, et, s'il est impossible de les concilier tout à fait, s'exposer plutôt, par respect pour la pensée de l'auteur inspiré, et par une fidélité scrupuleuse, dont personne ne vous tiendra compte, à se voir accusé de négligence ou de rudesse dans le style. M. de Mestral a trouvé en général la nuance juste : ses fragments de traduction sont conçus dans un langage simple, mais correct et coulant, qui contraste d'une manière frappante avec la forme négligée et diffuse du commentaire.

Voilà à peu près tout ce qu'on peut dire en faveur de l'œuvre de M. de Mestral ; on en a plutôt exagéré qu'amoindri les mérites. Maintenant, s'il fallait exposer toutes les opinions étranges, les assertions hasardées, les idées bizarres, les affirmations inouïes qui s'y rencontrent, pour ainsi dire, à chaque page, ce serait un dénombrement à fatiguer Homère, et même Victor Hugo. Les plus sérieuses difficultés n'ont rien qui embarrasse notre auteur ; les faits les mieux constatés par la critique sacrée ne méritent pas l'honneur d'une réfutation ; les découvertes les plus certaines de la philologie comparée, de l'archéologie et des sciences naturelles sont pour lui complètement non avenues ; les idées modernes ne l'atteignent pas, et, en politique comme en religion, il en est encore aux théories autoritaires, aux préjugés sacerdotaux qui florissaient il y a deux ou trois cents ans ; les vieilles traditions sont en faveur auprès de lui, et les plus consciencieuses recherches, les suppositions les plus vrai-

semblables des savants modernes ont moins de poids à ses yeux que l'opinion des rabbins du moyen âge et des Pères de l'Eglise. Voulez-vous des preuves ? En voici à pleines mains. Saint Paul est l'auteur de l'épître aux Hébreux ; David a composé le psaume CXIX et tous les psaumes sans exception ; le Cantique des cantiques dépeint l'amour du « céleste Epoux pour son Eglise bien-aimée ; » Adam parlait l'hébreu ou du moins une langue qui lui ressemblait beaucoup. M. de Mestral tient à ce qu'on sache qu'il est partisan décidé de la peine de mort ; il ne pense qu'avec douleur aux « hommes d'Etat et aux magistrats si nombreux de nos jours qui, imbus des principes révolutionnaires et d'une fausse philanthropie, ne savent plus réprimer le mal avec énergie ; » son étonnement est profond de voir des hommes qui se disent chrétiens travailler à abolir une loi instituée par Dieu même : « On ne comprend pas, dit-il, que cette thèse (de l'abolition de la peine de mort) soit soutenue par des personnes qui, d'ailleurs, font profession de respecter la volonté de Dieu manifestée dans l'Ecriture sainte. » — Il croit que « c'est grâce à l'intervention des démons que les magiciens d'Egypte interprétaient les songes et les présages, » et qu'ils imitèrent quelques-uns des miracles de Moïse ; il ne craint même pas d'ajouter que « c'est probablement aussi à une influence des esprits malins qu'il faut attribuer les succès apparents des tables tournantes, des esprits frappeurs, des diseurs de bonne aventure, etc. » Car « tout n'est pas illusion, imagination ou jonglerie dans les phénomènes de ce genre ; il y a des faits qui ne peuvent s'expliquer que par une intervention mystérieuse de certains agents invisibles. » Aussi, ceux qui se livrent à ces pratiques se mettent « en rapport avec le prince des ténèbres et avec les malins esprits. » — On s'accorde généralement à voir dans les six jours de la création six périodes d'une durée indéfinie ; c'est là le seul moyen de concilier le récit sacré avec les découvertes de la géologie ; et cette supposition paraît d'autant plus légitime que, d'après ce récit lui-même, le soleil ne fut créé que le quatrième jour. Mais telle n'est pas l'opinion de M. de Mestral. Les jours sont bien des jours de vingt-quatre heures. Et, pour échapper aux accablantes objections que l'histoire du globe élève contre une pareille théorie, il ne va pas se réfugier dans l'hypothèse d'une double création, il n'admet pas que la création racontée dans la Genèse ait été simplement la restauration ou l'organisation de la matière créée longtemps auparavant. Comment réfute-t-il donc ces objections ? Il ne les réfute point : on dirait qu'il les ignore ; mais il affirme hardiment que tous les faits géologiques s'expliquent par le déluge et, — remarquez bien ! — par « la malédiction qui a frappé la terre à cause du péché d'Adam, » malédiction qui fut peut-être la cause d'une « grande sécheresse du temps des Caïnites (?) et d'un affaiblissement des forces de la nature. » Il craint que « la plupart des géologues et même des théologiens n'hésitent à reconnaître que ces deux causes soient suffisantes pour expliquer l'état

actuel de notre globe ; mais il se console à la pensée « *qu'il n'est pas impossible* que cette supposition se trouve justifiée par de nouvelles découvertes dans le champ des sciences naturelles. » La crainte me paraît fondée ; mais l'espoir est bien chancieux. Si toutes les espèces de végétaux, d'animaux, d'oiseaux et de poissons ont été créées en même temps, pourquoi n'en trouve-t-on que quelques-unes, et toujours les mêmes, dans les mêmes couches du sol ? Si l'homme, le singe, le chien, le cheval, etc., ont été contemporains des immenses fougères dont la combustion étouffée a produit la houille, comment se fait-il qu'on ne découvre pas dans les houillères des os fossiles de ces divers animaux, comme on en découvre d'oiseaux ou d'autres bêtes ? Il ne paraît pas que ni le déluge ni la malédiction du premier homme puissent servir en rien à rendre compte d'un pareil fait.

On le voit, dans l'interprétation des récits sacrés et en particulier de ceux des origines, M. de Mestral est d'un littéralisme rigide. Pour lui, il n'y a pas plus de six mille ans que l'homme a fait sa première apparition sur la terre, et la création de la matière avait eu lieu cent vingt heures avant celle d'Adam. Le déchiffrement des hiéroglyphes égyptiens, les chronologies des Indiens et des Chinois ne méritent pas d'entrer en ligne de compte ; il suffit de savoir que « les hommes les plus versés dans la connaissance de l'histoire ont montré que ces chiffres fabuleux ne méritent aucune confiance. » « Le récit de la chute doit être pris » aussi « dans le sens simple et littéral ; c'est une page d'HISTOIRE » et il n'y a que des théologiens rationalistes qui puissent y voir un mythe. « C'est d'un serpent véritable que Moïse a voulu parler, d'un serpent qui a conversé réellement avec Eve, et d'un fruit dans le sens propre du mot... L'interprétation mythique est dangereuse ;... une fois engagé dans cette voie, on ne sait plus où l'on s'arrêtera. » A cette époque, « Dieu conversait familièrement avec les hommes, et *probablement* sous la figure d'un homme. » S'il est dit quelque part que l'Eternel descendit sur la terre, notre commentateur ne voit rien en cela que de très-naturel, et nous assure gravement « qu'un événement de ce genre n'a rien d'étrange dans cette période de l'histoire de l'humanité. » Les fils de Dieu qui, d'après la Genèse, épousèrent les filles des hommes, ne sont ni des princes ni des descendants de Seth, mais des anges rebelles ; il avoue pourtant cette fois que c'est là « un événement très-étrange et difficile à expliquer. » Certes, on ne prétend pas qu'en dehors de l'interprétation traditionnelle, il soit facile de donner une explication satisfaisante des récits de la création et de la chute, ni des moyens par lesquels Dieu se révélait aux hommes dans les premiers âges du monde, ni d'une infinité d'autres questions que soulève la lecture du Pentateuque ; il est possible, il est même probable que l'auteur sacré prenait ces récits au pied de la lettre ; il est certain que pendant des centaines et même des milliers d'années la plupart de ses lecteurs les ont compris ainsi. Mais c'est se mettre en contradiction avec

les données les plus élémentaires des sciences modernes et du sens commun que de les concevoir encore aujourd'hui de la sorte ; c'est renoncer d'avance à la conciliation de la science avec la révélation ; sous prétexte de fidélité chrétienne, c'est en réalité faire l'œuvre de l'incrédulité.

En tout cas, les documents sont assez embarrassants, sans aller les compliquer encore de difficultés nouvelles. Mais notre commentateur semble parfois prendre à tâche d'y ajouter de son cru des détails imaginaires, de nature à les rendre plus inacceptables encore. Il sait, par exemple, de source certaine « qu'Hénoc prononça des prophéties relatives au second avènement de notre Seigneur et au jugement à venir. » Il ne doute pas un instant « qu'aux yeux d'Abraham, le pain et le vin qu'il recevait de la main de Melchisédek n'eussent la valeur d'une nourriture céleste et surnaturelle. Il trouve que le concile de Sirmium a fait une chose fort juste en déclarant que c'est « Dieu le Fils qui faisait pleuvoir sur Sodome et Gomorrhe de la part de Dieu le Père ; » et il va sans dire qu'il trouve dans le texte biblique un « nouvel indice de la présence de la doctrine de la trinité dans l'Ancien Testament. »

Mais il est un sujet sur lequel il s'étend avec complaisance, c'est celui des types. Il n'aime pas les mythes, mais il aime les types ; à y regarder de près, il n'y a cependant pas une bien grande différence entre ces deux théories : l'une voit dans le fait l'expression voilée d'une idée destinée à se réaliser dans l'avenir ; l'autre y voit celle d'une idée morale ou religieuse éternelle. Il est vrai que, pour l'une, le fait est réel, tandis que, pour l'autre, il importe peu qu'il soit réel ou inventé. Donc, M. de Mestral est très-fort sur les types et les figures ; il en voit partout. Rendons-lui pourtant cette justice qu'il n'insiste pas trop sur le caractère typique d'Abel, d'Isaac, de Joseph, etc., et qu'il ne voit pas positivement dans les événements de leur vie qui offrent quelque ressemblance avec ceux de la vie de Jésus-Christ, des prédictions de ce qui devait lui arriver un jour. Mais le passage de la mer Rouge est un type du baptême ; la manne que les Hébreux mangèrent dans le désert était un type « du saint sacrement de l'autel ; » le bois que Moïse jeta dans les eaux amères de Mara, pour les adoucir et les rendre potables, est le type de la croix de Christ ; les ornements du candélabre représentaient « les bonnes œuvres par lesquelles Dieu est glorifié ; » les deux oiseaux qu'on offrait pour la purification d'un lépreux, et dont l'un était livré à la mort, tandis que l'autre était mis en liberté, « préfigurent Jésus-Christ mort pour nos péchés, ressuscitant pour notre justification, montant au ciel pour s'asseoir à la droite de Dieu, et l'œuvre qui s'accomplit chez les croyants en vertu de leur union spirituelle et sacramentelle avec ce divin Rédempteur. » Si, dans une certaine circonstance, Dieu ordonne à Abraham de sacrifier une génisse, une chèvre et un bélier de trois ans, c'était « probablement pour préfigurer les trois générations de la postérité du patriarche qui devaient séjourner en Egypte ; » les oiseaux de

proie qui fondent sur ces animaux égorgés, « représentaient les ennemis qui devaient dans la suite des temps fondre sur Israël; » et le travail du patriarche pour les écarter, « préfigurait l'activité que les fidèles auraient à déployer dans les luttes du peuple de Dieu contre ses redoutables adversaires. » Si l'autel des parfums était en face du propitiatoire, c'était afin de « rappeler aux prêtres officiants et à tous les fidèles combien leur culte était encore imparfait et avait besoin de purification, et de leur faire désirer la venue d'un pontife extraordinaire dont l'intercession aurait un plus grand prix devant Dieu, parce qu'elle aurait été précédée d'un acte parfait d'expiation. » Voici un rapprochement inattendu : de même que la cuve d'airain se trouvait dans le parvis près de la porte du tabernacle, de même « le saint baptême se trouve à l'entrée de la vie chrétienne; » et si elle était placée entre le tabernacle et l'autel des holocaustes, en sorte qu'on n'y arrivait qu'après avoir passé devant l'autel, c'est « parce que toute purification a pour condition préalable une expiation; » c'est pour le même motif que l'un des oiseaux offerts par le lépreux après sa purification était « mis à mort au-dessus d'un vase contenant de l'eau vive, de manière à ce que son sang se mêlât avec l'eau; et cette eau mêlée de sang préfigurait deux choses, d'abord l'eau « que l'on vit couler du côté de Jésus crucifié, » et puis « celle du saint baptême. » Est-ce assez de puérilités?... Et l'énumération est loin d'être complète. Savez-vous bien que Jacob « en comparant la tribu de Nephtali à une biche, c'est-à-dire à un animal connu par la rapidité de sa course a voulu indiquer la mission spirituelle qui devait un jour lui être assignée? » Vous ne comprenez pas? c'est pourtant bien simple : il s'agit seulement de se rappeler que le territoire de Nephtali fut pendant longtemps le théâtre de l'activité missionnaire de Jésus et de ses disciples. Et les trois grenades qui ornaient la robe du grand prêtre?... « Elles représentaient les fruits d'obéissance et de sainteté que l'Eternel attendait de lui, de toute la race d'Aaron et en général de tout son peuple. » Et la gerbe des prémices qu'on offrait à Pâques? « Il est probable qu'elle avait quelque rapport typique avec le fait de la résurrection de notre Seigneur, garantie de celle des croyants qui sont renfermés en sa personne comme le grain dans l'épi; » et pourquoi cela? parce que Christ est appelé quelque part « les prémices. » Nous engageons M. de Mestral à relire l'épître de Barnabas; il y verra que le bouc Hazaze et la vache rousse sont aussi des types de Jésus-Christ.

L'une des parties les plus curieuses du commentaire qui nous occupe, c'est sa théorie des nombres sacrés; nous avons pris soin de l'extraire de ces trois volumes, et nous la donnons ici pour l'instruction des lecteurs. « Deux est le symbole de l'idée d'achèvement; » trois, celui « de la Divinité (trinité dans l'unité), » et quatre, celui « du monde (les quatre points cardinaux, les quatre éléments). » Aussi, l'autel des holocaustes « était carré, parce qu'il devait être en petit une représentation de la

terre sur laquelle des sacrifices expiatoires devaient être offerts; » le tabernacle était soutenu par quatre colonnes, qui « rappelaient la terre et la malédiction qui pèse sur elle à cause du péché et de ses habitants; » et comme « le parvis devait porter le caractère d'une demeure terrestre, le nombre quatre s'offrait, en entrant, le premier aux regards. » Sept et douze sont sacrés, parce qu'ils sont le produit, l'un de l'addition, et l'autre de la multiplication de trois et de quatre. « Sept est un symbole de grâce et de bénédiction. » Et quant à douze, trois étant le symbole de la Divinité et quatre celui du monde, on peut en inférer qu'il représente ceux des hommes du monde au milieu desquels Dieu habite d'une façon particulière, en d'autres termes, *le peuple de Dieu*; » c'est naturellement pour ce motif que les Hébreux étaient divisés en douze tribus. « Dix est le symbole de la perfection, d'une œuvre complète, d'un ensemble de moyens dirigés vers un but déterminé; » car nous avons « dix doigts aux mains et aux pieds. » « Le chiffre cinq a aussi une valeur symbolique : étant la moitié de dix, il approche de la perfection sans l'atteindre. » C'est pour cela que, « dans les dimensions générales du parvis, on voit prédominer le chiffre dix comme dans le tabernacle, mais combiné avec cinq, symbole de l'imperfection. » De même, quarante étant le produit de la multiplication de quatre par dix, « on peut supposer qu'il représente primitivement l'effort du monde pour atteindre la perfection. De là, préparation, transition, épreuve, etc. » C'est pour cela que Moïse se prépara pendant quarante ans dans la solitude à sa divine mission, que les Hébreux errèrent pendant quarante ans dans le désert, et que la tentation de Jésus-Christ dura quarante jours. De même enfin, soixante et dix étant le produit de la multiplication de sept, symbole de la bénédiction divine, par dix, symbole de la perfection, forme « un ensemble béni, et représente probablement une abondance de bénédictions, une extension du peuple de Dieu et de son royaume; » et c'est pour ce motif que Moïse institua soixante et dix juges.

Tout cela pourrait n'être que le caprice d'un esprit trop ingénieux, et serait, à la rigueur, compatible avec de sérieuses qualités scientifiques. Mais tous les problèmes critiques un peu importants sont sommairement écartés par une fin de non-recevoir absolue. Il va sans dire que, pour notre commentateur, Moïse est l'auteur du Pentateuque tout entier, il n'est pas certain qu'il en excepte le dernier chapitre qui raconte sa mort. Après tout, on ne voit pas pourquoi il ferait cette exception; car si, comme il l'affirme, « Moïse, se transportant par la pensée en Canaan, a pu dire que l'aire d'Atad se trouvait au delà du Jourdain, c'est-à-dire à l'orient de ce fleuve; » si, en sa qualité de prophète, il a pu anticiper de près de cinq cents ans l'établissement de la royauté et écrire : « Voici les rois d'Edom avant qu'un roi régnât sur les enfants d'Israël » (XXXVI, 31), il n'y a pas de raison pour qu'il n'ait pas, au même titre, anticipé de quelques jours sa fin prochaine et consigné lui-même dans son livre

e récit de sa propre mort. La réflexion qu'inspire à M. de Mestral ce dernier passage, si embarrassant pour les partisans de l'authenticité absolue, mérite d'être notée : « On voit généralement, dit-il, les empires de ce monde s'élever plus rapidement que le royaume de Dieu. C'est là sans doute le sens du verset 31. » Quant à l'hypothèse des fragments *élohistes* et *jéhovistes*, qu'il nous suffise de savoir qu'elle a été « adoptée avec empressement par les théologiens rationalistes, mais solidement réfutée par Hengstenberg, Ranke et Kurtz. » Il est facile, au contraire, de reconnaître dans la Genèse « une unité, un plan bien suivi, une série de récits qui se rattachent les uns aux autres d'une manière parfaitement naturelle. » Les récits qui s'y retrouvent deux ou trois fois n'offrent pas plus de difficultés : Abraham a chassé deux fois Agar ; il a menti deux fois en faisant passer sa femme pour sa sœur, la première fois en Egypte, la seconde à Guérar ; et Isaac a encore commis la même faute, également à Guérar. Béer-Scébah fut nommée ainsi, *le puits du serment*, d'abord à cause de l'alliance d'Abraham avec le roi de Guérar, Abimélek et son général Picol, et plus tard à cause de l'alliance d'Isaac avec les mêmes Picol et Abimélek. Les lois relatives au sabbat, à la fête des expiations et tant d'autres qui sont si souvent répétées dans le Pentateuque ont été promulguées par Moïse autant de fois qu'elles y sont consignées. — Les ressemblances incontestables qui existent entre les coutumes égyptiennes et la partie cérémonielle des lois mosaïques n'embarrassent guère notre auteur : « Elles s'expliquent sans difficulté par le fonds commun d'idées religieuses qui se trouve dans les traditions primitives des peuples. » Bien plus, « les païens peuvent aussi avoir eu connaissance de ce qui existait chez les Israélites et l'avoir imité. » Ainsi, M. de Mestral accorde au législateur hébreu le mérite de l'originalité dans l'institution de formes liturgiques qu'il a manifestement empruntées aux Egyptiens. En revanche, il lui refuse un de ses plus beaux titres de gloire, celui d'avoir révélé Dieu à ses contemporains sous le nom de Jéhovah, ou plutôt de *Iahvah*, c'est-à-dire l'Etre, Celui qui existe par soi-même. Il prétend en effet que ce nom était « connu des patriarches et probablement de nos premiers parents, » en dépit du passage si formel de l'Exode (VI, 2) : « Sous mon nom de Jéhovah je ne fus point connu d'eux. » — Non-seulement les difficultés critiques ne sont jamais discutées sérieusement, mais elles ne sont souvent pas même indiquées. Comment se fait-il, par exemple, que les Cananéens, qui étaient des Sémites, puisqu'ils parlaient la même langue que les Hébreux, soient rangés, dans la table ethnologique du chapitre X de la Genèse, parmi les descendants de Cham ? Voilà une question qui ne manque pas d'importance ; elle n'est ni résolue ni posée dans le commentaire de M. de Mestral ; elle ne paraît pas même soupçonnée. On alléguera sans doute pour excuse que la nature même de cet ouvrage interdisait à l'auteur la discussion approfondie des divers problèmes que soulève la critique, et qu'il n'a pas eu l'intention

de faire un livre scientifique. Mais quand on consacre tant de pages, en pure perte, à tout un fatras d'imaginaires creuses et d'ennuyeuses rêveries, on devrait bien en réserver quelques-unes à l'examen des questions capitales.

On peut signaler aussi quelques erreurs exégétiques; mais il faut reconnaître qu'elles sont peu nombreuses et peu importantes. Au lieu de la caverne de Macpéla, il traduit *la caverne double*. Que ce soit là la signification primitive du mot, c'est possible. Mais la comparaison des divers passages où il se trouve prouve que c'est un nom propre et non pas un nom commun. Il prétend aussi que le nom de la femme de Moïse, Szipporah, signifie *aurora*; c'est une méprise; ce mot est le féminin du mot bien connu qui veut dire *oiseau*. D'après lui, « la montagne sainte » dont il est question dans le cantique des Hébreux, après le passage de la mer Rouge, c'est la montagne de Sion. S'il en était ainsi, l'authenticité de cette belle poésie serait bien compromise; car tout le monde sait que Sion ne devint le sanctuaire de Jéhovah que du temps de David; il faudrait encore avoir recours au don prophétique de Moïse, et supposer qu'il parle ainsi par anticipation, — supposition arbitraire autant qu'improbable et qui, dans le cas présent, n'explique rien. « La montagne sainte » où Dieu va demeurer, c'est le pays de Canaan lui-même ou spécialement la région montagneuse. Il y aurait à rectifier le sens de bien d'autres passages, mais il n'en vaut pas la peine. En somme, l'exégèse, dans ce commentaire, est meilleure que la critique; elle est, en général, sage et intelligente.

Mais ce qui est plus grave que quelques erreurs de traduction, c'est la tendance catholique, cléricale et sacramentelle qu'affiche ouvertement M. de Mestral. Il croit à la régénération par le baptême. Il assure que « dans la cène, Jésus-Christ nous est donné en nourriture. » Les sacrements possèdent, d'après lui, « une vertu indépendante de la valeur morale de ceux qui les administrent et de ceux qui les reçoivent; » et par eux, « les ecclésiastiques interviennent dans les communications mystérieuses qui ont lieu entre le ciel et la terre. » Les sacrifices et peut-être aussi les autels sont d'institution divine; « sur ce point, comme sur quelques autres, la théologie catholique a mieux conservé les traditions pour l'intelligence de l'Écriture sainte et pour l'histoire de l'humanité. » Ces quelques autres points sont la messe, la confession, l'absolution, l'usage de brûler de l'encens dans les églises, etc. Voici les étranges paroles que nous lisons relativement à la messe : « C'est avec raison que l'Eglise catholique invite chaque jour ses enfants à venir faire dans la messe la commémoration du sacrifice de Golgotha. Il est à regretter que les Eglises protestantes aient abandonné une coutume aussi propre à entretenir la foi à la grande doctrine de l'expiation. » Voici le passage plus étrange encore qui a trait à la confession et à l'absolution : « Cette institution est légitime, biblique, ... salutaire. L'absolution donnée par les ministres de

Dieu et en son nom peut être pour les cœurs angoissés une consolation très-efficace dont il est dur et injuste de les priver, comme cela a lieu dans les Eglises qui se sont formées sous *l'influence malfaisante de Calvin* et d'autres réformateurs de race française. » Il est à croire que l'expression a trahi la pensée de l'auteur ; il avait sans doute l'intention de dire simplement que la Réforme française fut à certains égards trop radicale ; car on ne peut se mettre dans l'esprit qu'il ait voulu être aussi injuste envers le plus grand génie du protestantisme, et lui jeter l'injure au moment même où toutes les Eglises protestantes célébraient avec respect le souvenir de sa mort. Après cela, il ne faut pas s'étonner de l'entendre déclarer que si quelques Eglises en Ecosse et sur le continent ont aboli les fêtes religieuses, c'est là « de l'orgueil et du radicalisme et qu'elles en sont châtiées par un dépérissement religieux qui va toujours croissant, » — bien que les Eglises écossaises ne paraissent pas plus en décadence que celles de la Suisse allemande ou de tout autre pays, où les fêtes chrétiennes sont universellement observées. Il ne faut pas s'étonner davantage de sa prédilection pour la tradition, ni de l'importance exagérée ou, pour mieux dire, de l'autorité absolue qu'il accorde au « consentement de l'Eglise primitive » ou de la synagogue « pour prouver l'authenticité, la canonicité, l'inspiration des Livres saints ; » ni de cette charge à fond de train, qu'il fait dans sa préface, contre la théologie évangélique, à laquelle il reproche de « se donner le titre de « libérale, » tandis qu'elle est réellement esclave, asservie à l'orgueil humain et à divers préjugés ; » contre ce « rationalisme déguisé, mais non moins dangereux que celui du dix-huitième siècle, » qui « s'arroge le droit de distinguer dans la Bible ce qui est inspiré de ce qui ne l'est pas, » contre ce *système de triage* qui est un « marais fangeux, » d'où l'on ne peut plus sortir une fois qu'on y a mis le pied ; contre M. E. de Pressensé, qui a le tort grave d'être l'un des principaux représentants de cette école, etc., etc. M. de Mestral est pourtant un ami du progrès ; mais il le voit dans le retour pur et simple au principe traditionnel ; il est convaincu que « la théologie protestante se trouverait sur un fondement solide, une fois qu'elle aurait accepté les saintes Ecritures dans leur intégrité, et comme un livre divinement inspiré dans toutes ses parties. » Eh bien ! cela n'est ni possible ni désirable ; le fleuve de la théologie ne remontera pas vers sa source, et s'il reculait momentanément, ce serait la preuve de l'abaissement des études et des consciences. Il est plus commode sans doute de trancher ainsi les questions d'avance, que de les examiner patiemment ; mais un pareil procédé n'est ni scientifique, ni sérieux. Le progrès de notre théologie n'est certainement pas dans la voie où s'est engagé M. de Mestral ; et tant que nous n'aurons que des ouvrages de cette nature pour défendre le Pentateuque contre les attaques de la critique, la critique pourra poursuivre en paix ses combinaisons et ses conjectures.

FR. BÉNAMET.

SAINT PAUL ET L'ESCLAVAGE

OU

REMARQUES EXÉGÉTIQUES SUR 1 CORINTHIENS, VII, 21¹.

A mesure que l'exégèse s'applique à se dépouiller de plus en plus de toute préoccupation dogmatique ou ecclésiastique, pour s'attacher uniquement au sens des écrits qu'elle explore; depuis que, renonçant à servir tel ou tel système théologique, orthodoxe ou rationaliste, peu importe, elle ne cherche plus son triomphe que dans une parfaite indépendance et une stricte impartialité; depuis qu'en un mot, vraiment respectueuse pour les textes sacrés, elle s'est absolument interdit de laisser entrer en ligne de compte ses goûts et ses préférences dans la détermination des sens délicats et controversés, — nous avons vu et nous voyons tous les jours la lumière se faire sur un certain nombre de problèmes exégétiques, quelquefois des plus curieux.

Dans le cas qui nous occupe en ce moment, il s'agissait de savoir si Paul avait conseillé aux esclaves chrétiens de profiter de la première occasion pour reconquérir leur liberté, ou si, tout au contraire, il leur avait recommandé de laisser passer cette occasion, si elle se présentait. On sent dès l'abord de quel côté la balance a dû pencher pour des protestants. Autant la première hypothèse semblait naturelle, autant la seconde était inadmissible; autant l'une semblait conforme aux principes les plus élémentaires du christianisme, autant l'autre les froissait. Aussi, nous apprend M. J.-A. Monod, le sens qu'on peut appeler *de la libération* prévalut à partir du seizième siècle par l'autorité des réformateurs, et nous en retrouvons la trace dans nos versions usuelles reproduites dernièrement par M. Arnaud. L'autre sens, recommandé par les Pères et l'antique tradition et récemment remis en lumière par nombre d'exégètes distingués, est celui qu'adopte l'auteur de la dissertation que nous avons

¹ *Saint Paul et l'Esclavage, ou Essai d'interprétation de 1 Corinthiens VII, 20-24*, par Jean-Adolphe Monod.

sous les yeux et nous n'hésitons pas non plus à nous prononcer en sa faveur. La solidité des raisons à l'appui nous semble suffisamment établie pour restreindre singulièrement la place laissée au doute, sinon pour trancher définitivement le débat.

Exposons rapidement ces raisons et commençons par citer le passage en question accompagné de son contexte : « Quelqu'un a-t-il été appelé étant circoncis, qu'il n'affecte pas la circoncision. Quelqu'un a-t-il été appelé étant incirconcis, qu'il ne se fasse pas circoncire. La circoncision n'est rien et l'incirconcision n'est rien non plus; le tout, c'est d'observer les commandements de Dieu. Que chacun reste dans la vocation dans laquelle il a été appelé.

« As-tu été appelé étant esclave, ne t'[en] préoccupe pas; mais, quand même tu as la faculté de devenir libre, sois [le] de préférence¹; car celui qui a été appelé étant esclave est un affranchi du Seigneur; de même celui qui a été appelé étant libre est un esclave de Christ; vous avez été rachetés cher, ne devenez pas esclaves des hommes; que chacun, frères, reste devant Dieu là où il était quand il a été appelé. » (Versets 18 à 24.)

Voilà donc deux applications particulières du précepte énoncé précédemment au verset 17, qui est que chacun reste là où il était quand le Seigneur l'a appelé. L'esclave chrétien ne doit pas plus se préoccuper de sa condition subalterne que le circoncis ou l'incirconcis ne doivent attacher d'importance à la présence ou au défaut de ce signe sans valeur.

Telle étant sans conteste l'idée générale, le débat porte sur le sens à donner aux mots que nous avons soulignés, et nous avons à justifier la traduction, d'ailleurs littérale, que nous en avons donnée, traduction qui contrarie l'opinion vulgaire.

Or, nous avons traduit de la manière la plus naturelle et la plus conforme à l'usage général de la langue. — En rendant *εἰ καὶ* par *quand même*, nous nous sommes particulièrement fondé sur des passages empruntés aux épîtres de Paul lui-même². — Nous avons traduit *χρῆσαι* par *sois*; le verbe *profiter* qu'ont employé les versions usuelles et qu'a conservé M. Monod lui-même, serait inexact, *χρῆσθαι* indiquant simplement que l'on est dans telle ou telle situation sans nuance favorable ou défavorable. *User*, qui serait son équivalent en français, a l'inconvénient de ne pas se prêter à la construction grecque.

L'absence de régime à *μελέτω* et à *χρῆσαι* ne crée pas de difficulté sérieuse; l'ellipse que le grec supporte parfaitement n'étant pas tolérable en français, nous avons mis « ne t'en préoccupe pas » et « sois-le; » cela revient à attribuer à chacun de ces verbes le mot *δουλεία* pour régime — *μέλει τῆς δουλείας* — *χρῆσθαι τῇ δουλείᾳ*; c'est le mot que suggère la simple

¹ Δοῦλος ἐκλήθης, μὴ σοι μελέτω· ἀλλ'εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, πολλὸν χρῆσαι (verset 21).

² Ce point spécial est traité avec le plus grand soin dans l'étude de M. Monod.

lecture du texte, et un examen attentif confirme cette première impression en établissant que la syntaxe ne permet pas de lui en substituer aucun autre.

Nous répétons donc, plus correctement et en même temps avec une parfaite exactitude : « Reçois-tu l'appel étant esclave, ne t'en préoccupe pas; mais reste-le de préférence, quand même tu es en position de devenir libre; car l'esclave que le Seigneur appelle devient son affranchi, etc... »

On remarquera l'enchaînement logique et simple des idées, non moins que la parfaite régularité de la construction; les particules placées en tête des diverses propositions, les relient fortement entre elles et accusent leur rapport de dépendance mutuelle : *Ne te préoccupe pas; mais... Reste de préférence dans l'esclavage; car...*

Enfin, les commentaires dont l'Apôtre accompagne sa recommandation nous défendent absolument d'y chercher un autre sens que celui qu'indique à elle seule la grammaire. Après avoir remarqué que l'appel fait de l'esclave un affranchi du Seigneur, c'est-à-dire lui donne la liberté véritable, Paul semble, dans un mot spirituel, donner à l'esclave converti un avantage sur l'homme libre; l'appel, en effet, qui affranchit le premier, fait du second un esclave (v. 22). Puis, la pensée de l'esclavage de Christ, qui est la véritable liberté, ramenant sa réflexion du côté du grand rachat opéré par le Seigneur, il ajoute : « Votre rachat a coûté cher; ne devenez pas esclaves des hommes. » L'idée de la libération sociale a absolument disparu devant celle de la véritable rédemption; arrachés à grand prix au véritable esclavage, c'est de celui-là qu'ils ont à se préoccuper, afin d'éviter d'y retomber.

Il semble bien difficile de rompre un assemblage aussi serré; on l'a cependant essayé, mais à quel prix! On n'est arrivé qu'à transformer ces quelques lignes, si bien liées, à la fois fortes et pleines de trait, en une série de propositions plus ou moins incohérentes.

Pour cela, il a fallu commencer par mettre de côté tout scrupule grammatical et exégétique. — Sans exemple à l'appui, on traduit ἀλλ' εἰ καὶ par *mais aussi si* (Osterwald), toutefois si (M. Arnaud). — On traduit ἡρῆσαι par *profite* que nous avons rejeté; puis, par la manière dont on construit la phrase, on suppose à ce même mot pour régime τῷ δύνασθαι, ce qu'on ne peut dire en aucun cas, observe avec raison M. Reuss. Nous arrivons, en effet, par là au singulier résultat que voici : « Si tu es en position de devenir libre, sois de préférence dans cette position, » c'est-à-dire en position de devenir libre, — ce qui est absurde. Dans l'hypothèse présente on ne saurait traduire autrement; mais on a négligé cette petite difficulté. — Arrivé ici, il faut sacrifier le γάρ qui commence le verset 22; il contredirait d'une manière trop flagrante les mots qui le précèdent immédiatement. « Préfère devenir libre; car l'esclave devient un affranchi du Seigneur. »

Et le résultat de tant d'efforts, c'est le chaos que voici :

« Ne te préoccupe pas de ce que tu es esclave... Toutefois, si tu peux devenir libre, profite de l'occasion... L'esclave que le Seigneur appelle devient son affranchi... Votre rachat a coûté cher; ne devenez pas esclaves des hommes. Que chacun reste dans l'état où il était quand Dieu l'a appelé. » Nous croyons inutile de poursuivre.

Et si l'on demande la raison de tant d'arbitraire, des exégètes, de talent d'ailleurs, répondront qu'« il est impossible que l'Apôtre ait exprimé une pareille pensée » et que « si la langue et l'esprit se trouvaient en conflit, c'est l'esprit qui devrait remporter la victoire¹. » Il est vraiment tel respect des Livres saints plus dangereux pour leur intégrité que la critique la plus aventureuse.

Est-elle donc si choquante la pensée exprimée par l'Apôtre ? — Quand on voit combien la distance qui sépare les conditions terrestres s'efface à ses yeux devant la grandeur de la rédemption spirituelle, quand on tâche de saisir la raison de l'invitation qu'il adresse à chacun de rester dans l'état où il était lorsqu'il a reçu l'appel du Seigneur, — invitation adressée ici tout spécialement aux esclaves, — et qu'on l'entend parler d'une crise imminente (v. 26), du temps qui désormais est court (v. 29), du monde qui va disparaître (v. 31), quand enfin on essaye de se transporter dans le milieu où se mouvait l'écrivain et de réaliser par la pensée sa situation au moment où il traçait ces lignes, au lieu de prétendre l'amender et le rectifier à son goût, — on cesse de s'étonner et l'on songe beaucoup moins à jeter la pierre au noble Apôtre des païens qu'à ceux de ses interprètes qui se sont donné la tâche ingrate de le corriger.

M. V.

¹ Paroles d'Olshausen et de Rückert, citées par M. Monod.

BULLETIN DE LA THÉOLOGIE ANGLAISE

1866-1867

(SUITE ET FIN ¹.)

Dans cette seconde partie de notre bulletin, nous nous proposons de faire un examen rapide des principaux sujets qui ont attiré l'attention de notre public théologique, après la grande question dont s'occupait notre premier article. Commençons par ce qui se rapporte à l'unité de l'Eglise de Christ. Il y a, d'un côté, les hommes qui voudraient amener la pacification de l'Eglise occidentale, partagée par le grand schisme qui dure depuis trois siècles ; de l'autre, ceux qui tournent leurs regards vers l'Eglise d'Orient et qui voudraient l'engager à s'unir fraternellement à celle d'Occident. Puis il y a ceux qui, renonçant à jeter un pont sur de tels abîmes, donnent à leurs vœux de plus étroites limites. « Leurs regards, » pour emprunter le langage du professeur Plumptre, « se tournent vers des sociétés religieuses qui, si leur aspect est moins vénérable et moins grandiose, ont, en tout cas, plus de points de contact avec ce qui est, depuis trois siècles, l'esprit religieux de la nation anglaise. Ils se tournent vers les Eglises réformées des autres pays, prêts à fraterniser avec elles, sur le terrain commun de l'opposition au romanisme et à l'in-crédulité. Ils se tournent vers nos frères dissidents, avec l'espoir que les irritations du passé pourront être oubliées et que nous pourrons, les uns et les autres, laisser de côté les péchés, les malentendus, l'aveuglement de nos pères, dans le sentiment de notre unité réelle et de notre commune foi. »

Le livre qu'on a le plus remarqué dans ces controverses est l'*Eirenicon* du Dr Pusey. Mais les discussions qu'il a provoquées sont marquées

¹ Voy. le numéro d'Oct. 1867.

de tels signes d'hostilité et d'antagonisme, qu'on ne peut malheureusement en augurer rien de bien favorable pour la paix et l'unité désirées. Il semble vraiment parfois que l'abîme, au lieu d'en être resserré, ne soit rendu que plus large et plus profond. Le but de ce traité du Dr Pusey est clairement indiqué par le titre, que nous donnons plus bas¹. Il fut écrit sur les vives instances de feu le Rév. John Keble (auteur du *Christian Year*) et d'autres amis, qui jugeaient qu'il ne fallait pas laisser sans réponse l'appel que le Dr Manning, actuellement archevêque catholique de Westminster, avait adressé publiquement au chef de l'école anglo-catholique². En commençant, le Dr Pusey conteste l'assertion faite d'une manière générale par le Dr Manning, que l'Eglise d'Angleterre rejette une grande partie de la vérité chrétienne, et il s'efforce, mais non toujours avec succès, de montrer que les Trente-neuf articles et les décrets du concile de Trente n'ont besoin que d'être entendus dans la plénitude de leur signification pour s'accorder. Mais sur les deux grandes questions de la justification et de la « présence réelle, » on ne voit guère le moyen de réconcilier les vues des romanistes avec celles du parti anglo-catholique ou tractarien. Toujours est-il que le grand obstacle, pour le Dr Pusey, paraît être la doctrine de l'infaillibilité du pape et de l'adoration de la « sainte Vierge. » Par sa manière de traiter le dernier point, il a certainement beaucoup fait pour affermir les protestants d'Angleterre et pour les détourner de s'unir avec Rome. Le fait que le Dr Manning fut autrefois le disciple et l'ami du Dr Pusey donne un intérêt de plus à cette phase de la controverse, et peut-être rend-il compte de la teinte d'amertume qu'on regrette de voir dans l'écrit du premier de ces auteurs. Quant à la « littérature » de l'*Eirenicon*, il faut nous contenter d'indiquer au bas de la page ce qu'il y a de plus important³. Il va sans dire, d'ailleurs, que tous ces efforts se sont montrés stériles. Du côté de Rome, on entend proclamer clairement et avec force l'impossibilité de tout compromis. Citons encore M. Plumtre⁴ : « Quant aux conciliateurs, leur paix a pu reposer sur leur propre tête; mais la brèche n'a pas été réparée, les plaies n'ont pas été guéries. Il est d'ailleurs peu probable qu'elles le soient, tant que,

¹ The Truth and office of the English Church; or the Church of England a Portion of Christ's One Holy Catholic Church, and a means of restoring visible Unity. An Eirenicon, in a Letter to the author of « the Christian Year. » By E. B. Pusey, D. D. London. Parker, in-8°. 1865.

² The Workings of the Holy Spirit in the Church of England : a Letter to the Rev. E. B. Pusey, D. D., by Henry Edw. Manning, D. D. London : Longmans et Co, 1864.

³ The Re-union of Christendom : a Pastoral letter, by Henry Edward, Archbishop of Westminster. London, Longmans et Co, 1866. — The leading points of Dr Pusey's recent Work reviewed in a Letter addressed to the Most Rev. H. E. Manning, D. D. By the very Rev. Fred. Oakeley, M. A. Longmans et Co, 1866. — A Letter to the Rev. E. B. Pusey, D. D., on his recent Eirenicon. By John Henry Newmann, D. D. London, Longmans et Co, 1866. — Dr Pusey's Eirenicon, considered in relation to catholic unity. By Henry N. Oxenham, M. A. London, Longmans et Co, 1866. — Fidelity and Unity. A Letter to the Rev. E. B. Pusey, D. D. By the Rev. Hugh McNeile, D. D. London, Hatchard et Co, 1866.

⁴ Christ and Christendom, p. 327.

de part et d'autre, on s'arrêtera aux documents de l'époque où ont eu lieu les plus chaudes controverses, et qu'on se donnera pour tâche d'ajuster ensemble des décrets qui ont visé à s'exclure réciproquement. Il reste à essayer la voie la plus excellente, savoir, de diminuer peu à peu l'amertume des anciens conflits, de guérir, autant qu'il est en nous, les divisions dans notre propre Eglise et dans notre nation; de se garder des duretés, des soupçons, des emportements, des paniques, sources de nouvelles discordes; de chercher les occasions de montrer notre sympathie pour ceux même qui nous paraissent dans l'erreur, — non-conformistes, romanistes, luthériens, ritualistes, rationalistes; de travailler, quand nous le pouvons, avec eux; de prendre part, avec eux, même sous des bannières différentes, au grand combat contre la misère et la dépravation qui nous entourent, et d'attendre patiemment que les formulaires qui maintenant s'opposent à une union plus complète, tombent en désuétude, en tant que négatifs et embarrassants, et soient réduits en poussière. C'est la fin que semble marquer la claire et vivante image du caractère humain de notre Seigneur qu'on a ramenée devant nos yeux. Ayez les mêmes sentiments que Jésus-Christ a eus; — là est le secret, là est la condition du rétablissement de l'unité. »

Un autre développement de ce même désir d'union s'est montré plus récemment dans les suggestions qui ont été faites pour faciliter aux non-conformistes la rentrée dans l'Eglise anglicane. Au congrès ecclésiastique du mois d'octobre dernier, un remarquable mémoire sur les « meilleurs moyens de ramener les non-conformistes à l'unité de l'Eglise » [anglicane] fut lu par un laïque, lord Lyttelton. S'attachant dans un esprit sérieux et libéral à rechercher comment on pourrait surmonter ou tout au moins diminuer le mal qu'il combat (les dissensions religieuses), il suggère, dans les articles de son Eglise, certaines modifications qui, tout en soulageant la conscience de quelques membres laïques, pourraient faciliter le retour des dissidents consciencieux. Comme on pouvait s'y attendre, cette motion de lord Lyttelton a provoqué un vif débat et donné le signal de discussions ultérieures sur le même objet. Nous ne croyons pas qu'il en soit résulté jusqu'ici ni qu'il doive probablement en résulter rien de pratique. Néanmoins, quelque éloignée que puisse être encore la réalisation de ces vœux, il y a, dans ces indications, de quoi espérer que bien des esprits accoutumés à ne se juger qu'à la lueur des dissensions théologiques, arriveront à se mieux comprendre et à s'estimer les uns les autres dans la charité de leur commune foi. — Le même besoin semblerait se manifester sous une autre forme dans les tentatives qu'on fait d'autre part pour l'établissement d'une « *free Church Union* (libre Union d'Eglise), » laquelle n'aurait point pour base un accord dogmatique, « mais une communauté de sympathie pour l'esprit de la doctrine chrétienne. » Il est difficile de donner des renseignements précis sur cette nouvelle phase de la question; mais la définition que nous venons d'emprunter au *Spec-*

tator paraît la bien caractériser. Dans ce cas, nous craignons que les articles d'Union, si l'on parvient à en arrêter, ne soient virtuellement la renonciation à certaines vérités qui ont pour nous le plus grand prix.

Y a-t-il harmonie ou antagonisme entre la théologie et la science? C'est une question qu'on examine de très-près à l'heure qu'il est. Elle reparaît à chaque instant par voie indirecte et, parmi les tractations, il en est d'assez caractéristiques pour être mentionnées. Les points controversés se rapportent surtout aux miracles et à la prière. La question des miracles est plus ou moins renouvelée par chaque siècle, et l'épreuve qu'elle subit aujourd'hui paraît résulter de la lumière que notre science projette sur certains faits mystérieux qui purent, dans des temps d'ignorance, passer pour surnaturels. S'ils sont ramenés à des lois connues, comment décidera-t-on si un fait est ou n'est pas miraculeux? Et dès lors, en quoi les miracles pourront-ils être le sceau d'une révélation? — L'efficacité de la prière est aussi attaquée par l'homme de science, qui pose, comme résultat de ses recherches, ce qu'il appelle les lois et l'ordre invariable de l'univers.

La première de ces questions, celle des miracles, dans son évolution moderne, est traitée fort habilement et d'une manière très-complète par M. Mozley, dans ses *Bampton Lectures*¹. M. Mozley dit au début : « La difficulté qui s'attache aux miracles, dans la période intellectuelle que nous traversons, ne se rapporte pas à leurs preuves historiques, mais à leur crédibilité intrinsèque. L'idée de l'impossibilité de la suspension des lois physiques s'est emparée d'un certain nombre d'esprits. C'est un trait particulier à notre temps; un autre est la disposition à asseoir cette réjection des miracles sur une base religieuse et à l'associer à l'acceptation de la révélation chrétienne. Les discours qui vont suivre se rapporteront donc surtout à la question fondamentale de la crédibilité des miracles, et ne toucheront que d'une manière subordonnée et indirecte à leurs preuves et à leur utilité. » En resserrant ainsi les limites de la discussion, M. Mozley croit pouvoir mieux adapter son argumentation aux besoins particuliers du moment. Voici les divisions du sujet : 1. Les miracles sont nécessaires à une révélation (Jean XV, 24); 2. L'ordre naturel (Genèse VIII, 22); 3. Influence de l'imagination sur la croyance; 4. Croyance en un Dieu; 5. Le témoignage (Actes I, 8); 6. La loi inconnue (Jean V, 17); 7. Les miracles considérés dans leurs effets pratiques; 8. Les faux miracles (Matth. VII, 22). — La thèse que soutient l'orateur, c'est que « les miracles, ou suspensions visibles de l'ordre de la nature, dans un but providentiel, ne sont pas contraires à la raison, » et il soutient avec beaucoup de force que les miracles sont absolument indispensables comme attestations d'une révélation divine. — Chemin faisant,

¹ Eight Lectures on Miracles, preached before the University of Oxford in the Year 1865, on the foundation of the late Rev. Canon Bampton — by J. B. Mozley, B. D. London. Rivingtons, 1866.

M. Mozley s'attaque à ce qu'on dit si communément, en perdant de vue la portée morale de la question : que la révélation prouve le miracle, mais non le miracle la révélation. — « Cette assertion, dit-il, peut être légitime dans un certain sens; mais, prise à la lettre, elle pèche doublement contre la règle que les choses sont prouvées proprement par leur preuve propre, car un fait surnaturel est la propre preuve d'une doctrine surnaturelle, tandis qu'une doctrine surnaturelle n'est certainement pas réciproquement la propre preuve d'un fait surnaturel. » — D'ailleurs, les miracles sont dans les rapports les plus intimes avec les doctrines du christianisme. « Les miracles étant là, il faut bien les accepter comme vrais ou comme faux. » « Si ces témoignages, si ces témoins nous trompent par rapport aux miracles, comment les croirons-nous par rapport aux doctrines? S'ils se trompent sur les preuves de la révélation, comment nous assurerons-nous qu'ils disent vrai sur la nature de cette révélation? »

M. Mozley a rencontré un sérieux adversaire dans le professeur Tyndal, qui a récemment attaqué sa forte thèse dans un article intitulé : *Des miracles et de la providence spéciale*¹. M. Tyndal occupe une haute position comme homme de science, et l'on peut le considérer comme représentant bien cette école scientifique, qui a pris vis-à-vis de la révélation l'attitude d'une hostilité implicite sinon tout à fait avouée. Il reconnaît lui-même que l'argumentation de M. Mozley est « claire et forte. » Le titre de son article en indique le sujet. Au nom de la philosophie naturelle, dont il est un éminent interprète, il se déclare peu satisfait du témoignage que des hommes dépourvus de culture scientifique ont rendu à la violation de lois naturelles observées. Leurs lumières ont pu être grandes à toutes sortes d'égards, « mais quant à la connaissance de la nature, qui seule importe ici, ils étaient de nobles sauvages (*noble savages*), et rien de plus. » Le professeur termine par des paroles que nous citons comme caractérisant parfaitement l'attitude de son école vis-à-vis de la théologie dogmatique ou pratique. « Quant au théologien, avec ses merveilleuses théories sur l'ordre naturel, je voudrais lui dire en terminant : Tenez-vous-en à la région, qui toutefois n'est pas exclusivement vôtre, qu'on appelle populairement le cœur humain, région, je le confesse, de ce qu'il y a de plus noble et de plus grand dans les sentiments et dans les œuvres de l'homme. Cultivez-la, si vous en êtes capables, et il se peut que vous le soyez; car l'amour et les vertus viriles valent mieux que la science et peuvent vous rendre trois fois moins indignes que plusieurs de ceux qui ont dix fois vos connaissances scientifiques. Mais, à moins que vous ne veniez à elle comme disciple, tenez-vous loin de la nature physique, car dans cette région-là, je dois vous le dire en toute franchise, vous êtes actuellement mal instruits et ne pouvez qu'entraîner

¹ Fortnightly Review, Juin 1867, p. 646 et suiv.

les autres dans les illusions par lesquelles vous vous trompez vous-mêmes. Adieu ! »

Comme le pendant de la déclaration qui précède, en voici une autre du même auteur, sur la prière. C'est le paragraphe final d'un remarquable article sur la constitution de l'univers, qui parut dans la *Fortnightly Review* du 1^{er} décembre 1865. « Pour conclure, disons un mot sur un sujet d'intérêt public. Un miracle est, au sens le plus strict, une violation de la loi de conservation. Créer ou anéantir une matière serait, de l'aveu de tous, un miracle; la création ou l'anéantissement d'une énergie n'en serait pas moins un pour ceux qui comprennent le principe de conservation. De là vient le scepticisme des hommes de science lorsqu'on les invite à se joindre à des prières publiques pour un changement dans l'économie de la nature. — Que la prière produise son effet plus ou moins bienfaisant sur celui qui prie, non-seulement c'est aussi indubitable que la loi de conservation elle-même, mais on trouvera, sans doute, que c'est, dans sa dernière expansion, la confirmation de cette loi. Et si nos autorités pouvaient la prescrire sous une forme qui donnât satisfaction au cœur sans faire honte à l'entendement, elles utiliseraient une force que maintenant elles gaspillent, et la prière, au lieu d'être en butte aux moqueurs, deviendrait ainsi au dedans l'aliment efficace d'une noble vie extérieure. » Il est superflu de dire que de telles paroles n'ont pu manquer d'être récusées. Dès les numéros suivants, on peut voir dans la même revue des témoignages de l'émotion qu'elles ont causée, et les critiques ne sont pas parties seulement du camp clérical. Comme contraste, voici, sur le même sujet, quelques paroles d'un autre savant, le professeur Miller, de King's College. Dans un article sur *la Bible et la science*, il dit : « Peut-on admettre que le Régulateur tout-puissant soit lié par une nécessité dont nous savons par expérience que sa créature est affranchie? Quand une prière a réclamé une certaine bénédiction et que la bénédiction paraît être accordée, s'ensuit-il que le cours ordinaire des choses a été réellement changé en vue de l'exaucement de cette prière? Qui ne dira plutôt que Celui qui sait tout a arrangé d'avance les circonstances, en prévision de cette prière? Mais à quoi sert alors la prière? dira-t-on. Je réponds : D'abord, c'est un hommage rendu à Dieu par l'obéissance à son commandement, puis elle procure au suppliant un double bienfait : elle lui obtient la chose demandée, puis, et c'est souvent l'effet le plus important, elle lui procure les avantages spirituels de l'exercice de la foi. » — « Observons ici que la doctrine d'une providence spéciale n'est nullement contredite par la rencontre de lois fixes dans le monde matériel. Nous ne savons rien des lois qui régissent le monde des esprits; on ne peut douter qu'elles ne soient au moins aussi parfaites que celles qui règlent le monde physique; mais puisque notre science est si imparfaite, puisque nous voyons tout obscurément, ne serait-il pas sage, tout en admettant pleinement les démonstrations de la science, d'admettre

aussi quelque chose sur le témoignage du livre qui seul prétend nous donner le fil du labyrinthe de l'âme? Les méthodes exactes qu'exige la science ne peuvent ni ne doivent être appliquées à la religion, dont le principe de vie est la foi. »

Le principal livre à citer, dans ce sujet spécial, est le *Reign of Law* du duc d'Argyll¹. Ce n'est pas un traité systématique, c'est la réunion d'un certain nombre d'articles fournis à des revues ou d'autres dissertations, dont l'ensemble ne manque pas d'unité. Le duc nous apparaît comme un médiateur entre les théologiens et les philosophes. Le problème qu'il cherche à résoudre est celui des relations du règne de la loi avec l'Etre divin, avec l'exercice de sa volonté dans le gouvernement du monde, avec la théologie révélée dans la Bible, et spécialement avec ce qu'enseigne la Bible sur la providence, les miracles et la prière. Il appartient au théologien d'étudier, de constater les faits et les lois du gouvernement moral de Dieu; — il appartient à l'homme de science d'étudier les faits et les phénomènes du monde matériel. L'opposition naît trop souvent de l'impossibilité où se trouve le philosophe de concilier les faits et les lois que lui enseigne la science avec la théorie que le théologien se fait de l'Etre divin et de son mode de gouvernement. Le duc ne prend parti ni d'un côté ni de l'autre; mais, admettant les enseignements de la science comme l'exposition fidèle du monde matériel, il accepte ceux de la révélation, comme l'exposition fidèle du monde moral et il fait de louables efforts pour les harmoniser. Le suivre dans son argumentation nous demanderait trop d'espace. La vigueur de sa pensée donne du prix à son écrit dans la discussion de cet important sujet; et le fait qu'on en publie maintenant une quatrième édition indique tout l'intérêt qu'il a su inspirer. Un plus petit volume et plus populaire² sur le même sujet est celui qu'a publié le Dr Duns, professeur de sciences naturelles au « New College » d'Edimbourg, et auteur d'un ouvrage plus considérable intitulé : *The Bible and Natural Science*, dont la publication date de trois ou quatre ans. Ici nous avons un homme de science qui est en même temps théologien et qui soutient l'autorité et la vérité des documents scripturaires contre les prétentions de la science, et montre que les faits reconnus par elle comme certains rendent hommage à la vérité. Ce manuel concis traite fort loyalement des principaux points en litige entre la théologie et la philosophie naturelle. Ce n'est que dans ses *hypotheses* que la science prétend accuser d'erreur les Ecritures; ses conclusions *établies* sont en harmonie parfaite avec les Livres saints. Dans le même sens on peut citer deux petits volumes du Dr Child³, où il soutient que « tout dans la nature mani-

¹ The Reign of Law. By the Duke of Argyll. In-8°. A. Strahan, London. 1866.

² Science and christian Thought. London. Religious Tract Society.

³ Benedicite : or the Song of the Three Children. Being illustrations of the Power, Wisdom and Goodness of God, as manifested in His Works. — By G. C. Child, M. D. London : Murray, 2 vol. in-12. 1866.

teste la puissance et la bonté de Dieu, » et s'appuie sur les découvertes scientifiques les plus récentes, réfutant sur leur propre terrain les raisonnements présomptueux de ceux qui entrent en lice contre la création et la providence. Mais en voilà assez sur la relation de la science à la théologie.

Nous passons à ce qui concerne la paternité de Dieu. La controverse sur ce sujet fut ouverte en 1865 par le Dr Candlish, dans la première série des *Cunningham Lectures*¹. Puis vint le professeur Crawford, qui attaqua sa thèse². Ce débat s'est prolongé dans les éditions subséquentes. Mais ce n'est en réalité guère plus qu'une logomachie; car les deux docteurs sont au fond beaucoup plus près de s'accorder qu'on ne le croirait d'abord d'après leur langage. Mais l'attention générale a été ainsi attirée sur ce sujet et si cela amène à mieux comprendre dans sa profondeur cette idée de la paternité de Dieu, il n'y aura rien à regretter; d'autant que cette matière touche de près à plusieurs controverses du jour. Le premier de ces écrivains limite le sens de ce terme aux relations de Dieu avec ceux qui lui sont particulièrement unis en Jésus-Christ; tandis que le second l'entend dans un sens plus général et plus universel. Mais à part ce point de controverse entre eux, la tractation de cette matière a fourni plus d'une utile contribution à notre théologie moderne. Par exemple, dans la direction spéciale du Dr Crawford, nous pouvons citer la pierre de touche qu'il applique aux différentes théories mises en avant pour expliquer les souffrances de Christ, savoir, « de considérer simplement jusqu'à quel point ces théories y voient une manifestation absolument unique et sans parallèle de l'amour paternel de Dieu pour tous les hommes. » Soumettant à cette épreuve les spéculations modernes de Maurice, de Roberston, de Mac Leod Campbell, de Young et de Bushnell, il montre avec grande force combien elles restent au dessous de ce point de vue; et que, répudiant, comme elles le font, le caractère expiatoire des souffrances de Christ, elles sont dépourvues de toute valeur comme interprétations du sens et de la puissance morale de ces souffrances. Nous pourrions, par d'autres exemples, montrer encore quelles lumières cette discussion a fourni à l'auteur l'occasion de projeter sur d'autres dogmes liés à celui-là. — Un livre plus récent sur le même sujet est celui du Rév. C. H. H. Wright, chapelain à Dresde³, dont l'intention paraît être plus conciliante que polémique. M. Wright, qui s'est déjà fait connaître par des travaux d'érudition, appartient dans l'Eglise anglicane au parti évan-

¹ The Fatherhood of God : the Cunningham Lectures for 1865. By Dr Candlish, Principal of the new College, Edinburgh. — Edinburgh : A. et C. Black, in-8°.

² The Fatherhood of God in its general and special aspects, and particularly in relation to the doctrine of the atonement. By T. J. Crawford, D. D. Edinburgh : Blackwood et Sons, 1867, in-8°.

³ The Fatherhood of God, and its relation to the Person and Work of Christ and the operations of the Holy Spirit. By C. H. H. Wright M. A. of Trinity coll. Dublin. — Edinburgh : T. et T. Clark, petit in-8°. 1867.

gélisque. Regardant l'étude de la psychologie biblique comme très-importante dans ce sujet, il met largement à contribution un ouvrage récent auquel il se reconnaît très-redevable, celui de M. Heard. Mais sa tractation se recommande par un mérite qui lui est propre, la grande clarté exégétique qu'il met dans la discussion des points controversés. Le mieux pour exprimer ses vues est de citer ses propres paroles : « S'il est vrai, dit-il, que l'homme est composé de trois parties, l'esprit, l'âme et le corps, et que la ruine amenée par la chute a consisté à paralyser l'élément spirituel de notre nature ; s'il est vrai que, par les opérations du Saint-Esprit, le germe d'un nouvel esprit est implanté en tout individu qui devient le sujet de la conversion et qu'un nouvel homme est véritablement créé en lui (Col. III. 10 ; 2 Cor. V. 17) ; — alors, sans doute, la paternité de Dieu, telle que le Nouveau Testament la révèle, est quelque chose de beaucoup plus réel qu'on n' imagine communément ; car alors, on le voit, Dieu est le Père, non de tous les hommes, mais des esprits des croyants qui, par le Saint-Esprit, sont non-seulement rendus participants de sa sainteté (Hébr. XII, 10) et de sa nature divine (2 Pierre I, 4), mais deviennent en réalité les « fils du Seigneur Dieu tout-puisant » (pag. vii). En conséquence, l'ouvrage s'ouvre par la considération de la nature tripartite de l'homme ; après quoi l'auteur traite de la chute (après laquelle Adam n'est pas traité comme fils) ; — du traducianisme et du créatianisme ; — du péché originel ; — puis vient la discussion du sujet sous ses différents aspects. L'espace ne nous permet pas de l'analyser plus complètement ; qu'il nous suffise d'ajouter que la question des peines éternelles est touchée dans le chapitre VI, que l'auteur donne un long appendice sur l'état intermédiaire des morts d'après l'Écriture, et qu'on nous permette de citer encore une parole caractéristique de M. Wright : « La question contestée de la paternité de Dieu est résolue par cette distinction que Dieu est le Créateur et le Dieu de tous les hommes, mais, dans un sens plus élevé, le Père des esprits des rachetés. L'intime relation du croyant avec Christ est mieux comprise à la lumière des analogies profondes qui existent entre l'action du Saint-Esprit en Jésus et son action sur chaque enfant de Dieu. »

C'est le lieu de remarquer que l'attention est fortement attirée dans le temps présent par la question de la durée des peines des réprouvés ; et que l'idée d'une durée limitée nous semble gagner du terrain parmi les penseurs chrétiens indépendants (non rationalistes), laïques ou ecclésiastiques.

Nous venons de faire allusion à un ouvrage de M. Heard sur un sujet dont la tractation systématique a été fort négligée en Angleterre¹. Nous voulons seulement indiquer l'un des points sur lesquels il s'arrête le plus,

¹ The tripartite nature of man ; spirit, soul and body. By the Rev. J. B. Heard, M. A. Edinburgh : T. et T. Clark, petit in-8°. 1866.

savoir, que les anciens philosophes n'ont eu qu'une idée imparfaite de la nature complexe de l'homme. Ils ne disent rien de ce qu'elle a de plus élevé, l'esprit, πνεῦμα. L'Ancien Testament ne reconnaît que deux distinctions; *ruach* et *nephesch*; mais le Nouveau Testament développe une psychologie plus complète et y comprend l'élément *spirituel*. — Dans la Trinité, il y a trois personnes dans une nature ou substance; tandis que l'homme renferme trois natures dans une personne. L'âme et le corps sont l'œuvre du divin Créateur; mais l'esprit (*pneuma*) émane de Lui, est consubstantiel avec Lui. D'accord avec cette thèse, mais, comme plusieurs de nos lecteurs le savent, bien plus complet et plus profond est le *Système de Psychologie biblique* du Dr Delitzsch¹. Les mêmes éditeurs, MM. T. et T. Clark d'Edimbourg, viennent d'en faire paraître une traduction, pour entrer dans la série de leur *Bibliothèque de théologie étrangère*; et, au moment où l'attention est fort éveillée sur cette branche des investigations théologiques, ce sera pour l'étudiant anglais un secours bien digne d'être apprécié.

Dans le ressort de l'histoire ecclésiastique, nous avons un important ouvrage sur la mémorable période de 1640 à 1658, par le Rév. J. Stoughton², que ses sympathies et ses études qualifiaient très-bien pour la tâche qu'il a entreprise. L'esprit libéral dans lequel cet ouvrage est conduit contribuera beaucoup à lui donner une place parmi les meilleurs travaux historiques. M. Stoughton a su tirer le meilleur parti du trésor de documents publics et privés, dont l'accès vient d'être rendu si facile par la nouvelle organisation des Archives. Ces deux volumes ne sont, à ce qu'on nous assure, que le commencement d'une histoire plus étendue. Le premier est consacré à l'Eglise des guerres civiles, le second à celle du temps de la République. — A la même période appartient un livre du Rév. Edw. Rogers, intitulé : *Some account of the Life and Opinions of a Fifth-Monarchy man, chiefly extracted from the writings of John Rogers, Preacher*³, qui, sans être d'un intérêt général, peut être utile à qui veut étudier l'histoire du temps.

A l'histoire ecclésiastique nous pouvons rapporter l'Histoire critique⁴ de M. Donaldson, en 3 volumes, dont le premier est consacré aux écrits des Pères apostoliques et les deux derniers à ceux des apologistes. Le second traite presque exclusivement des écrits et des doctrines de Justin Martyr et il discute l'authenticité et les caractères de l'épître à Diognète, attribuée à Justin. Le troisième s'occupe des écrits de Tatien, de Théophile, d'Athénagore et autres. — Le Dr Donaldson a entrepris, conjointe-

¹ System der biblischen Psychologie; traduit en angl. sur la 2^e édition.

² Ecclesiastical History, from the opening of the long Parliament to the death of Oliver Cromwell. By Rev. J. Stoughton. London, Jackson et Co. 2 vol. in-8°. 1867.

³ Longmans et Co. London.

⁴ A critical History of christian Literature and Doctrine, from the death of the Apostles to the Nicene Council. By James Donaldson, LL. D. vol. 1-3, in-8°. Mac Millan et Co. London.

ment avec le Dr Alexandre Roberts, de publier la traduction de toutes les œuvres des Pères antérieurs au concile de Nicée, sous le titre de *Bibliothèque anti-nicénienne*¹.

Il convient de mentionner ici l'ouvrage de M. Ffoulkes sur les *Divisions du Christianisme*², qui aurait pu déjà être cité dans la question de l'union des Eglises. La seconde partie, publiée en avril dernier, donne l'histoire du Schisme gréco-latin et celle des ouvertures de paix jusqu'à la Réformation. C'est un livre fort instructif et d'un intérêt très-actuel.

Il ne sera pas sans intérêt que nous attirions l'attention de nos lecteurs sur la première apparition de l'*Annuaire chrétien*³, qui contient une statistique sommaire de toutes les principales sociétés religieuses anglaises et étrangères, une chronique des faits qui intéressent la religion et un compte rendu des résultats obtenus par les travaux missionnaires dans les diverses parties du monde. Nous trouvons là des renseignements détaillés sur deux à trois cents sociétés engagées dans l'œuvre de l'Evangile, abstraction faite de leurs différences dogmatiques ou ecclésiastiques.

Dans le domaine de l'exégèse, nous n'hésitons pas à mettre au premier rang le commentaire du Dr Lightfoot sur l'épître aux Galates⁴. Ceci, dit l'auteur, « est destiné à faire partie d'une traduction complète des épîtres de Paul, que je me propose de faire précéder d'une introduction générale et de disposer suivant l'ordre chronologique. » D'après ce plan, l'épître aux Galates est rangée dans le second groupe chronologique, et c'est la troisième du groupe. La première édition parut en mars 1865; on en a fait une seconde en automne 1866, et l'on annonce que l'épître aux Philippiens est sous presse. Ce volume est une contribution précieuse pour l'exégèse du Nouveau Testament et un exemple distingué de l'attention qu'on donne à présent à l'étude critique des textes sacrés. Il est encourageant de voir ainsi les hommes les plus érudits appliquer maintenant aux divers livres du Nouveau Testament ces études minutieuses et attentives, dont une tragédie grecque paraissait bien digne à la précédente génération.

Le commentaire de M. Lightfoot est considéré comme le plus complet que nous possédions sur l'épître. Un appendice de cent vingt pages, d'un caractère serré, renferme trois importantes dissertations. 1. « Les Galates étaient-ils des Celtes ou des Teutons? » Des Celtes, d'après l'auteur, et probablement de la branche kymrique. 2. « Les frères du Seigneur. » 3. « Saint Paul et les trois. » (Jacques, Pierre et Jean.) Cette dernière

¹ Ante-Nicene Christian Library etc. Edited by Rev. Alex. Roberts, D. D. and James Donaldson, L. L. D. — Edinburgh T. and T. Clark. Quatre volumes ont paru. 10 sh. 6. par vol. pour les non-souscripteurs.

² Christendom's Divisions. By Edmund S. Ffoulkes, Oxford. Parts 1 et 2. London, Longmans et Co.

³ The Christian Year Book for 1867. London, Jackson et Co, in-8°, p. 368, 4 s. St. Paul's Epistle to the Galatians. A revised Text, with Introduction, notes and dissertations, by J. B. Lightfoot, D. D. etc. 2^e édit. revue. Londres et Cambridge, Mac Millan et Co. 1866.

dissertation, qui remplit plus de soixante-dix pages, est précieuse pour l'Introduction au Nouveau Testament. C'est une discussion approfondie des grandes questions qui se rattachent au conflit de l'élément juif avec l'élément païen, dans la primitive Eglise. Elle a été caractérisée comme « un chef-d'œuvre d'analyse biblique, et la contre-mine de tout le système de l'école de Tubingue. » Reconnaissant et appréciant pleinement les spéculations de Baur, l'auteur « a tout à fait démontré que le portrait que les Actes donnent de saint Paul est confirmé par ses épîtres, reconnues authentiques; et que les relations de saint Paul avec les autres apôtres n'ont été que travesties par les *Homélies clémentines*, sur lesquelles l'école de Baur, dans sa crédulité renversée, s'est appuyée comme donnant un tableau fidèle des tendances du siècle apostolique. »

Un autre ouvrage important à citer ici est la 1^{re} partie du III^e volume du *Commentaire historique et critique* du Dr Kalisch sur l'Ancien Testament¹. Ce volume embrasse les chap. I à X du Lévitique. Il se distingue par des essais sur les sacrifices des Hébreux et d'autres peuples, et sur le sacerdoce hébreu. Il y a neuf ans que M. Kalisch publia la partie précédente de son commentaire. C'est donc le résultat d'études plus mûres qu'il offre ici à ceux qui s'occupent d'études bibliques. Le corps du volume est occupé par les essais. Ils se caractérisent par un sentiment pieux, mais aussi par une grande indépendance de convictions. Nous mentionnerons surtout le chap. XXVI : « Théologie du passé et de l'avenir, » où l'auteur examine philosophiquement les notions de miracle, de prophétie, de révélation, d'inspiration dont la Bible est d'un bout à l'autre pénétrée, en les faisant contraster avec les méthodes et les résultats de l'étude et de la science modernes. Nos lecteurs nous sauront gré de donner sommairement un des principaux résultats auxquels il parvient : il soutient que le système minutieux et compliqué des sacrifices du Lévitique est de date beaucoup plus récente que celui du Deutéronome; et comme, suivant lui, d'après des preuves internes, la composition du Deutéronome n'a pu avoir lieu que vers le septième siècle avant notre ère, et que c'est probablement « le livre de la loi » trouvé dans le temple sous Josias, les lois du Lévitique ne purent être compilées avant la période babylonienne, ni être appliquées ailleurs que dans le second temple, après le retour de la captivité.

Citons encore un petit ouvrage, modeste dans ses prétentions et unique dans son genre : *Les Lettres particulières de saint Paul et de saint Jean*. (Philémon, et II et III Jean.²) Traitant son sujet d'une manière populaire et pratique, mais scientifiquement solide, M. Cox a répandu sur ces épîtres toute la lumière qu'il a pu rassembler, et son livre est surtout précieux par la manière intéressante dont il développe l'idée que

¹ Longmans et Co. Londres, 1867. in-8°, p. 762.

² The private Letters of St. Paul and St. John. By the Rev. S. Cox. London. A. Miall. 1867.

ces lettres, plus familières, font mieux connaître le caractère privé et le commerce intime des apôtres qui les ont écrites.

Nous ne pouvons passer sous silence ce grand mouvement du ritualisme qui s'étend dans l'Eglise anglicane, et qui, de quelque point de vue qu'on le considère, a pris une grande signification. On peut l'envisager sous un aspect légal, ecclésiastique ou théologique. En tant que les deux premiers aspects se confondent, il a dû faire l'objet des investigations d'une commission royale. Les premières séances de cette commission ont été closes en août dernier, et nous en avons le compte rendu dans le *Livre bleu*. Ce parti ecclésiastique donne grande importance aux vêtements à employer dans la célébration du culte public et l'administration des sacrements, et au rétablissement de pratiques rituelles qui, d'après lui, sont autorisées par les rubriques, règles et directions contenues dans le *Book of common Prayer* (liturgie). « Ces vêtements, disent les commissaires dans leur premier rapport, sont regardés par quelques-uns des témoins comme symbolisant la doctrine, et par d'autres comme un costume distinctif par lequel ils désirent rendre honneur à la sainte communion, comme à ce qu'il y a de plus élevé dans le culte chrétien. » Mais les grandes questions impliquées ne sont pas nouvelles : l'eucharistie est-elle un sacrifice offert à Dieu, ou une commémoration qui s'adresse à l'homme ; le ministre est-il donc un prêtre qui officie à l'autel, un médiateur entre Dieu et le peuple, ou simplement un homme qui apporte à ses frères le message de Dieu, qui les instruit et les encourage dans la voie spirituelle ; l'homme peut-il être sauvé sans son intervention ; l'acceptation de notre culte dépend-elle du juste accomplissement de certains rites, ou bien sommes-nous sauvés par notre union individuelle et spirituelle avec Christ, provenant d'une conception et d'une foi personnelles, quels que soient les agents qui aient pu intervenir ? S'il ne s'agissait que de draperies, on pourrait laisser ce mouvement tomber de lui-même dans le mépris ; c'est le *symbolisme* auquel il prétend qui lui donne une signification sérieuse.

Il serait impossible, et d'ailleurs peu profitable, d'indiquer à nos lecteurs les nombreux écrits pour et contre que ce mouvement a provoqués. Il se glorifie de plus d'un vaillant champion. Le grand manifeste de ce parti ritualiste, qui forme en réalité une section de ce qu'on appelle plus généralement la « haute Eglise, » est un volume d'essais intitulé : *l'Eglise et le monde*¹. A l'instar des célèbres *Essays and Reviews*, c'est une collection d'essais dont le but est unique, mais dont la responsabilité est individuelle et distincte. L'éditeur nous dit s'être abstenu d'*editorial interference* ; « chaque auteur a été laissé libre d'exprimer ses convictions individuelles. » Ceux même qui diffèrent le plus d'opinion avec ces écri-

¹ The Church and the World : Essays on questions of the Day. Edited by the Rev. Orby Shipley, M. A. London, Longmans et C^o, in-8°, p. 556. 1866.

vains sont obligés de rendre tout honneur à l'esprit de sincérité et de piété qui les distingue. Les essais sont au nombre de dix-huit. Pour analyser le livre, il faudrait donc faire tout autant d'analyses particulières. Ils ne sont pas exclusivement consacrés à la défense ou à la promulgation du ritualisme; mais, comme le titre l'indique, ils traitent, au point de vue ritualiste, de plusieurs questions actuelles. « On les a publiés dans l'espoir qu'ils serviront à la solution de quelques importantes questions qui occupent à la fois l'Eglise et le monde. » Nous nous bornons à indiquer les sujets suivants : « Le ritualisme au point de vue missionnaire; » — « l'infanticide : cause et remède; » — « sur la renaissance des confréries; » — « la révélation et la science : deux interprètes de la volonté de Dieu; » — « le sacrifice de l'eucharistie; » — « la science et la prière. »

Le même éditeur a publié récemment un autre volume du même genre, une série de traités¹ dont les hautes prétentions s'adressent aux catholiques² instruits et intelligents qui, en tant que membres loyaux de l'Eglise d'Angleterre, ne peuvent accepter l'exposition populaire de ses doctrines, ni se rattacher au travestissement populaire de sa discipline, et qui se proposent « d'établir dans un langage simple les raisons qui rendent insoutenable la religion du jour, tout en mettant en lumière et en défendant la croyance historique et la pratique traditionnelle du christianisme. » Voici les titres des premiers essais publiés : 1. L'absolution par le prêtre est conforme à l'Ecriture. 2. Le purgatoire. 3. Les sept commandements. 4. Les miracles et la prière. 5. La présence réelle, etc. Quelque opinion que les gens du dehors puissent se faire de cette doctrine et de ces pratiques, les ritualistes eux-mêmes se défendent de travailler à faciliter le passage de l'Eglise protestante à l'Eglise romaine.

Les publications et la conduite de ce parti ont provoqué la publication de maint volume en sens contraire, et beaucoup de critiques, tant de la part des anglicans que des non-conformistes. L'espace dont nous disposons nous interdit d'entrer dans une énumération quelconque de ces écrits; mais voici qui peut caractériser la manière dont le sujet est traité par les non-conformistes. L'ouvrage du Dr Vaughan : *Le Ritualisme dans l'Eglise anglicane*³, etc., soumet le ritualisme à trois critères fondamentaux : 1^o Epruvé par l'Ecriture, il se trouve sans fondement. Le Nouveau Testament n'a pas de « Lévitique. » 2^o Par la piété, il est théologiquement contraire à la simplicité, à la virilité, à la révérence; historiquement, ses résultats pratiques, dans tous les pays où il domine, témoignent contre lui. 3^o Par la loi; ici, la question devient difficile.

¹ Tracts for the Day : Essays on theological subjects, by various authors. Edited by the Rev. Orby Shipley, M. A. London, Longmans et C^e, in-8°. Mai 1867. Se continuera.

² Anglicans.

³ Ritualism in the English Church, in its relation to Scripture, Picty and Law, — London, Jackson et C^e. 1866.

L'interprétation de notre loi ecclésiastique, en ce qui regarde ce mouvement, est un problème encore non résolu.

Dans le parti évangélique, en dehors ou au sein de l'Eglise anglicane, on remarque, en divers sens, les progrès de l'attente fiévreuse des pré-millénaires. Parmi les récents écrits de cette classe, il serait assez difficile de faire un choix. Il y en a de volumineux et de bien travaillés, tels que : *Armageddon* (3 vol. in-8°), et les *Antitypes* (*Antitypical parallels*) du *Royaume d'Israël et du Ciel* (1 vol. gr. in-8°); il y en a de moins considérables et des traités sans nombre.

Nous regrettons de n'avoir pu parler plus au long, car c'est un signe des temps, de l'intérêt qui s'éveille, l'an dernier, parmi les membres des divers clergés de notre pays en faveur des classes ouvrières, ainsi que des efforts que l'on a faits pour saisir et combattre les causes de l'éloignement que les ouvriers intelligents semblent éprouver, de plus en plus, pour le culte et pour la vérité divine. Nous devons au moins remarquer que, dans la question de l'éducation du peuple, qui devient maintenant une question nationale, les aspects religieux ne seront pas négligés, quoique nous espérons bien que l'esprit le plus libéral caractérisera les mesures législatives. Au reste, nous aurons sans doute à en reparler dans le bulletin de l'an prochain, ainsi que de la question brûlante de l'Eglise d'Irlande.

Quoique nous ayons exclu de notre plan tout ce qui se rapporte à la littérature religieuse courante, ou même aux sermons des prédicateurs les plus distingués, nous désirons mentionner un petit livre sur les « réveils, » à cause de la manière sérieuse et pratique dont il traite le sujet : *La Pentecôte ou le Réveil de l'œuvre de Dieu*, par le Rév. Wilkinson¹. Ouvrage couronné.

La période plus étendue que nous avons eu à embrasser cette fois, nous a malheureusement forcé d'omettre quelques ouvrages qui auraient pu réclamer notre attention, comme, par exemple, celui de M. Ernest de Bunsen, les : *Clefs de saint Pierre* (*Keys of st. Peter*); la *Semaine de la Passion* (*Passion Week*), du Dr Hanna, le pendant du volume traduit par M. Castel (Voir le numéro d'avril, p. 160.), et enfin un article sur le Talmud, paru dans la *Quarterly Review* et qui attire précisément en ce moment-ci une grande attention.

F. BOLTON.

¹ Pentecost : or the Revival of the Work of God; by Rev. G. Wilkinson a prize Essay. London : Morgau et Chase. Dec. 1866.

BULLETIN DE LA THÉOLOGIE FRANÇAISE

PENDANT L'ANNÉE 1867.

PREMIER ARTICLE.

Signalons d'abord à nos lecteurs un livre qui, par la généralité même du sujet qu'il traite, trouve tout naturellement sa place au début de cet article. Nous voulons parler du livre de M. Fontanès sur « *Lessing* » et « *le Christianisme moderne* »¹.

M. Fontanès a voulu, par cette publication, marquer la voie dans laquelle doit s'engager, selon lui, en France, la conception du christianisme, sous peine d'être ballottée indéfiniment entre l'absolutisme autoritaire d'un Bossuet et le rire ironique d'un Voltaire. « Pour préparer, dit-il, cet avenir, il importe de rectifier nos sentiments sur la formation et le développement de la religion chrétienne; il faut nous initier par de fortes études historiques à l'intelligence des principes chrétiens; ou, pour tout dire, il faut ramener dans le courant de l'histoire cette religion, que nous sommes habitués à laisser sur la rive, comme un fardeau inutile, ou comme un aérolithe tombé du ciel » (p. 213).

C'est au contact de la science allemande que nous apprendrons le mieux, selon notre auteur, à juger le christianisme au point de vue de l'histoire et « parmi cette pléiade de savants et de littérateurs qui, vers la fin du siècle dernier ont ouvert en Allemagne des voies nouvelles aux études religieuses, il n'en est aucun qui s'accommode mieux au goût de notre nation, et qui soit mieux qualifié pour initier le grand public aux problèmes théologiques, que Goethold Ephraïm Lessing » (Introduction p. 5). C'est donc essentiellement une étude sur Lessing et sa théologie que nous offre M. Fontanès.

Après une courte analyse de ses œuvres théologiques, œuvres peu nombreuses et toutes de circonstance; après un chapitre sur les maîtres

¹ *Le Christianisme moderne, étude sur Lessing*, par Ernest Fontanès. 1 vol. in-12. Paris, Germer Baillière, 1867. Prix : 2 fr. 50 c.

de Lessing, au premier rang desquels il met Spinoza et Leibnitz, M. Fontanès nous montre Lessing à l'œuvre dans sa polémique ardente contre Gœtze, le pasteur orthodoxe de Hambourg, puis il nous expose ses idées sur la Bible, sur l'essence du christianisme et sur la révélation. Cette tâche était difficile. Lessing n'est, il le dit lui-même, qu'un « amateur de théologie », il n'a été conduit à s'occuper de cette science que dans ses dernières années, par le courant critique dans lequel il était engagé et qui devait bien, tôt ou tard, le conduire devant le christianisme; étant donnée surtout l'attitude autoritaire de l'orthodoxie qu'il avait sous les yeux. Il n'a consigné dans aucun écrit ses vues sur l'ensemble des problèmes théologiques qui s'agitaient de son temps. C'est donc un peu partout dans ses écrits que M. Fontanès a dû prendre pour nous donner son exposition. Il s'est, disons-le tout de suite, fort brillamment acquitté de cette tâche; son livre est, d'un bout à l'autre, plein d'intérêt et de mouvement.

Il n'entre pas dans notre dessein de donner une analyse du livre de M. Fontanès, ce que nous voudrions essentiellement, c'est marquer ici la portée théologique de cette publication.

Un mot, tout d'abord, sur le titre, « *le christianisme moderne* ». L'auteur a-t-il voulu désigner par là la conception moderne du christianisme? S'il en était ainsi, son intention nous paraîtrait fort légitime. Nous reconnaissons bien volontiers que la conception du christianisme varie, varie même nécessairement, et nous sommes d'accord en cela, au moins dans la pratique, avec les théologiens protestants les plus attachés aux traditions de leur Eglise. Où est, par exemple, le théologien réformé de nos jours qui accepterait sans restriction, dans leur fond et dans leur forme, les symboles réformés du seizième siècle? Mais autant, dans le cas que nous supposons, l'intention de M. Fontanès nous paraîtrait légitime, autant son expression nous paraîtrait malheureuse. Parler du *christianisme moderne*, c'est, en apparence au moins, atténuer l'élément historique du christianisme; c'est le présenter déjà, bien plus comme une notion variable avec le temps, que comme un fait qui a sa date. Voilà l'apparence. Est-ce aussi, pour M. Fontanès, la réalité? La suite de notre examen le montrera peut-être.

Passons sur ce point de détail. Ce qui, sans sortir du titre même de l'ouvrage, nous paraît d'une tout autre portée, c'est le rapprochement que M. Fontanès prétend établir entre le « christianisme moderne » et Lessing. Nous voulons être équitable avec Lessing et nous n'avons, qu'on veuille bien le croire, aucun effort à faire pour cela. Qui ne se sentirait naturellement attiré vers cet homme qui, rempli pour la liberté d'une passion généreuse et d'une haine implacable pour tout ce qui, dans quelque domaine que ce fût, ressemblait à une pression ou à une convention quelconque, secoua, en littérature, le joug étranger, le joug français qui pesait sur l'Allemagne, et éleva la voix, on sait avec quelle force, contre

l'obscurantisme et l'intolérance des pasteurs de Hambourg? Il y a plus; en homme supérieur, Lessing ne pouvait toucher à aucune sphère de connaissances sans y faire jaillir quelque lumière nouvelle. Ce fut ainsi qu'il aperçut bien nettement l'impuissance des preuves externes pour établir la vérité du christianisme. « Je ne nie pas, dit-il quelque part (voir p. 99) qu'en Christ ont été accomplies des prophéties, que Christ ait fait des miracles; mais je nie que ces miracles, depuis que leur réalité a cessé d'être établie par des miracles qui se reproduisent de nos jours, depuis qu'il n'y a plus que des témoignages de miracles (quand ces témoignages seraient aussi peu contestés, aussi peu contestables que vous le voudrez!) je nie que ces miracles puissent et doivent produire en moi la moindre foi à telle autre doctrine de Christ. Cette doctrine, je l'admets pour des raisons que je puise ailleurs ». Lessing avait raison. La véritable preuve du christianisme, c'est le christianisme lui-même. Nous ne méconnaissons pas la valeur des preuves externes, mais nous affirmons, en face de l'expérience, qu'elles ont accompli leur mission lorsqu'elles ont attiré l'attention sur l'objet de la foi, et nous ajoutons qu'il ne faut pas nous donner aujourd'hui, pour preuves externes de la mission de Jésus-Christ, des miracles qui ne pouvaient avoir de valeur apologétique que pour ceux qui en étaient les témoins. Nos preuves externes, à nous, ce sont les miracles évangéliques que nous pouvons apercevoir (qu'est-ce, en effet, que *prouver*, si ce n'est partir du connu, de l'évident, pour arriver à l'inconnu ?) et pour quiconque sait ouvrir les yeux sur les fruits de vie que porte l'Evangile, soit pour les individus, soit pour les sociétés, les preuves externes ne manqueront pas, même aujourd'hui. Quant aux miracles du Sauveur, ils ne sont pas pour nous des preuves de sa mission, ils sont autre chose et plus que cela, ils font partie de l'œuvre de Jésus, ils sont des traits du tableau divin que nous présente l'Evangile, et dont la vérité se démontre par sa seule puissance.

Lessing est le premier qui ait formulé avec clarté ce principe, capital dans l'apologétique; nous devons lui en être reconnaissants, car c'est rendre grand service à une cause, que de la priver de ses mauvais arguments.

Nous ne méconnaissons pas non plus la puissance d'initiation qu'exerça Lessing dans le domaine de la science critique appliquée aux livres saints, bien que, avouons-le, nous lui fussions plus reconnaissants de l'œuvre qu'il a exercée dans ce domaine s'il avait mieux senti que la critique appliquée à des documents comme les documents évangéliques et à des faits comme les faits chrétiens, était une arme aussi redoutable que légitime, et s'il n'avait pas pris aussi légèrement son parti de voir s'évanouir tout le fond historique du christianisme sans que, pensait-il, la foi y fût le moins de monde intéressée : « Je veux, dit-il, séparer la religion de l'histoire de la religion. Je me refuse à tenir pour indispensable la connaissance historique de la naissance et du développement de la religion

chrétienne. Je déclare que toutes les objections qui peuvent être soulevées contre la partie historique de la religion sont insignifiantes, qu'elles puissent être réfutées ou non » (p. 106). M. Fontanès souscrit d'ailleurs pleinement à ces paroles : « Lessing, dit-il, désintéresse la foi de toutes les violentes critiques, de toutes les discussions métaphysiques, et il rend ainsi la science plus libre, plus vraie et la foi plus joyeuse » (p. 106). La foi en quoi? La foi au fait chrétien? Impossible, puisque d'après Lessing, c'est précisément le fait chrétien qui peut disparaître sans préjudice pour la foi. Il ne s'agit donc plus, pour Lessing, comme pour M. Fontanès que de la foi en certaines idées qui constituent bien, en effet, ce qui pour l'un et pour l'autre est « le christianisme moderne ». On voit si nous avons raison de trouver ce titre malheureux!

Nous touchons ici à ce qu'il y a de plus caractéristique et de plus grave, dans la prétention de vouloir attribuer à Lessing, ou à sa tendance, une large part d'influence dans le développement futur de notre théologie; car si, laissant de côté les services négatifs que Lessing a pu rendre à la théologie de son temps, en en signalant les abus, nous nous demandons quel était le contenu positif de sa théologie propre, nous arrivons à un résultat qui nous confond par sa stérilité.

Nous laissons de côté les *Fragments de Wolfenbüttel*, dans lequel la sainteté du Christ fut, comme on sait, pour la première fois ouvertement attaquée, et la composition des évangiles présentée comme étant de toutes pièces l'œuvre de l'imposture. Ces fragments sont de Reimarus. Lessing n'en fut que l'éditeur, et son sens critique lui eût suffi pour répudier et la méthode et les principaux résultats du *fragmentiste*. Il n'en est pas moins vrai que la part que Lessing prit à la publication de ces *fragments* est étrange, et ne justifie que trop le titre d'amateur de théologie que Lessing lui-même s'est donné. Mais nous prenons, pour juger Lessing, deux ouvrages qui lui appartiennent en propre, et qui sont ceux dans lesquels il nous est le plus facile de surprendre ses vues propres sur le christianisme; nous voulons parler de son livre sur l'*Education du genre humain*, et de la tragédie de *Nathan le Sage*.

L'idée centrale du premier ouvrage est celle-ci : Dieu conduit l'homme à la connaissance des vérités de la raison par divers moyens, et lui présente ces vérités sous diverses formes successives que Lessing appelle des *révélations*. Une première forme a été la révélation juive, qui présente à l'homme, pour l'engager à la pratique du bien, des récompenses terrestres. Puis est venue la révélation chrétienne, qui substitua à l'appât des récompenses terrestres celui des récompenses célestes. Mais cette révélation elle-même doit être dépassée; car l'homme est appelé à pratiquer le bien par l'amour du bien lui-même.

Pour ce qui touche *Nathan le Sage*, nous laissons de côté les discussions soulevées sur le sens à attribuer au morceau le plus caractéristique de la pièce, nous voulons parler du *Conte des trois Anneaux*. Nous nous en tien-

drons, à ce sujet, au jugement de M. Fontanès : « L'auteur, nous dit-il, nous élève au-dessus de ces misérables disputes, et il met dans la bouche de Recha ces paroles qui coupent court à toute récrimination théologique, et nous livrent le secret de sa pensée : « La confiance en Dieu, la « soumission à sa volonté, ne dépendent pas de notre manière de concevoir Dieu (p. 12). » Voilà le grand mot lâché ! Que l'on veuille bien remarquer par quel degré Lessing nous a conduit à une conclusion pareille. Il veut d'abord affranchir le *christianisme* de toute preuve tirée de faits extérieurs à lui-même ; puis, franchissant un abîme immense, il fait rentrer dans les faits extérieurs au christianisme tous les faits chrétiens, sans exception, et prétend en affranchir ce qu'il appelle encore « le christianisme. » Enfin, on vient de voir qu'il veut affranchir « la confiance en Dieu, » c'est-à-dire, sans doute, ce qu'il appelle, lui, le christianisme, « de toute manière de concevoir Dieu, » et il nous montre à l'appui, dans Nathan le Sage, un juif plein de charité et des chrétiens intolérants !

Voilà l'homme auprès duquel M. Fontanès convie la théologie contemporaine à aller chercher une impulsion nouvelle. N'en déplaise à notre auteur, nous ne suivrons pas son conseil. Pour nous, comme pour Anselme et pour Schleiermacher, la théologie chrétienne est la science de la foi chrétienne, et pour nous la foi chrétienne n'est pas, comme pour Lessing, la foi de Jésus-Christ ; mais, comme pour saint Paul, la foi en Jésus-Christ. Aussi ne saurions-nous attendre aucune impulsion féconde pour la théologie, d'un homme qui tient l'apparition historique de Jésus-Christ pour un fait dont le christianisme peut se passer, d'un homme qui réduit le christianisme à quelques préceptes de confiance en Dieu et de charité envers les hommes, que Jésus-Christ a sans doute illustrés, mais qui existaient avant lui ; d'un homme qui, après tout, nous paraît se mouvoir sur un terrain qui est bien plutôt celui de la nature et du paganisme, que celui de la grâce et de l'Evangile. Si l'on en doutait, nous citerions les lignes suivantes qu'il écrivait en 1774, c'est-à-dire sept ans avant sa mort, à un de ses amis, à propos de *Werther* : « Pour qu'une production si brûlante ne fasse pas plus de mal que de bien, ne pensez-vous qu'il y faudrait ajouter une petite conclusion rafraîchissante ? Que l'auteur nous indique en deux mots comment Werther en est venu à ces extrémités romanesques, comment on pourrait préserver tel autre jeune homme à qui la nature a donné de semblables dispositions !... Croyez-vous donc que jamais un jeune Grec, un jeune Romain se soient ainsi ôté la vie, et pour un tel motif ? Assurément non. Ces gens-là savaient se garantir autrement du fanatisme et de la passion, et, du temps de Socrate, on aurait à peine excusé chez une femmelette une pareille possession érotique, dont la conséquence est un véritable attentat contre la nature. Produire de tels originaux, si petits sous leur grandeur, si précieusement méprisables, ce beau résultat était réservé à l'éducation chrétienne, qui s'entend si bien à transformer en perfection

morale un besoin physique. Ainsi, mon cher Goethe, encore un petit chapitre de conclusion. Plus il sera cynique, mieux il vaudra ¹. »

C'est aussi une voie entre l'absolutisme autoritaire et la négation absolue que M. Athanase Coquerel fils veut tracer dans son livre sur *la Conscience et la Foi*²; seulement, tandis que, pour M. Fontanès, cette voie est celle du développement historique, pour M. Coquerel, elle est celle de la conscience. Nous touchons ici à un terrain infiniment plus précis, plus solide et plus sûr; car si au nom du développement historique l'on peut, même en religion, tour à tour tout justifier et tout condamner, il n'en saurait être de même au nom de la conscience. C'est à la conscience qu'il appartient de juger l'histoire. Il n'appartiendra jamais à l'histoire de juger la conscience.

La conscience, d'après M. Coquerel, renferme trois éléments : le sentiment de la personnalité, l'instinct du devoir et le sentiment religieux. Cela établi, M. Coquerel constitue la conscience en juge suprême, et lui demande successivement ce qu'est Dieu, la Vie, l'Écriture, Jésus-Christ et l'Eglise. — Dieu est personnel, agissant; la conscience reconnaît des vestiges de l'idée véritable de Dieu dans toutes les religions, et elle ne reconnaît à aucune religion l'attribut de la perfection. — La Vie, c'est le progrès, le progrès dans l'amour de Dieu et du prochain, et nous aimerions à citer ici les belles pages dans lesquelles l'auteur flétrit les vies stériles. — L'Écriture sainte... il nous est plus facile de dire, d'après M. Coquerel, ce qu'elle n'est pas, que de dire ce qu'elle est. Elle n'est pas un recueil d'amulettes, agissant isolément. Elle n'est pas l'autorité en matière scientifique; elle ne l'est pas même en matière de foi. Il y a, dans la Bible, au point de vue religieux des faits, des préceptes que la conscience repousse; il y aussi en elle des inégalités énormes. Malgré cela, ce sera toujours en elle, et en elle seule, qu'il faudra chercher le christianisme, et on l'y trouvera à sa source, et dans toute sa fraîcheur primitive. Mais, en définitive, en présence de la Bible, la conscience ne cesse pas d'être souveraine. — Laissons sur Jésus-Christ l'auteur parler lui-même :

« Il faut le reconnaître, dit-il³, et c'est là l'enseignement infiniment grave qui résulte pour nous avec une irrésistible évidence, de ce coup d'œil jeté sur les opinions de notre temps : il existe aujourd'hui, et depuis longtemps, deux christianismes et deux Christ. L'un, c'est le Christ des légendes et des sacristies, dont la croix et la divinité font trop souvent oublier la parole et la vie. C'est à lui que s'adressent les terribles et véridiques sentences du poëte; c'est celui dont *la gloire est morte*;

¹ J'emprunte cette citation au second article de M. Cherbuliez sur Lessing, dans la *Revue des Deux-Mondes* du 15 février 1868.

² 4 vol. in-12. Paris, 1867, Germer Baillière. Prix : 2 fr. 50 c.

³ P. 416.

c'est le crucifix défilé, le cadavre céleste que les clous du Golgotha soutiennent à peine, et qui tombe en poussière sous nos yeux chaque jour¹.

« Mais l'autre, le Christ vivant et vrai, le Jésus de l'Evangile, de l'histoire, de la conscience, celui qui a prononcé le sublime sermon de la montagne et des fables exquises, divines de simplicité, de lumière et d'amour, comme la brebis égarée ou l'enfant prodigue, celui-là est réclamé par l'âme humaine, autant et plus de nos jours qu'autrefois; elle voit en lui son Maître, son Libérateur, son salut, son idéal réalisé.

« A ces deux types si différents se rattachent toutes les conceptions diverses du christianisme. Sous ces deux chefs viennent se ranger les innombrables variétés de la religion chrétienne, toutes les Eglises, toutes les sectes, tous les schismes, les orthodoxies diverses et les hérésies sans cesse renaissantes.

« En deux mots, pour les uns, le christianisme est une religion dont Dieu seul est l'objet, mais dont Jésus est l'auteur, le fondateur, la source; une religion qui a été la sienne, qu'il a enseignée, propagée, nourrie, dont il a vécu, dans laquelle il est mort. Aussi s'agit-il bien moins, pour ceux qui la professent après lui, de contempler son cadavre, de baiser ses plaies ou d'adorer sa divinité, que de l'écouter et de l'aimer, de lui obéir et de lui devenir semblable; ce qui importe infiniment plus qu'aucun dogme, c'est son enseignement, son exemple, son esprit.

« Pour d'autres, au contraire, le christianisme est une religion dont Jésus-Christ est lui-même l'objet, qui s'est formée, développée, construite pièce à pièce avec des dogmes dont il a été l'occasion. Dès lors sa morale, ses actes, ses conseils et ses exemples importent beaucoup moins que sa mort, considérée comme un sacrifice expiatoire par lequel est sauvé quiconque y croit, ou sa divinité reconnue égale à celle de son Père. »

Quant à l'Eglise, enfin, et par ce terme l'auteur désigne non pas l'Eglise invisible, mais une Eglise visible donnée, elle est, en droit, l'ensemble des chrétiens (compris, évidemment, dans l'enceinte d'un certain territoire), c'est-à-dire non de ceux qui peuvent signer une confession de foi, mais de ceux qui sont en communion avec Jésus-Christ ou plutôt qui déclarent l'être et qui, dans cette affirmation, ne relèvent que de leur conscience.

Tel est, dans ses grands traits, le livre de M. Coquerel. Nous n'étonnerons personne en ajoutant qu'on y trouve d'un bout à l'autre une verve, une chaleur à laquelle la préoccupation des luttes qui divisent aujourd'hui l'Eglise réformée de France, n'est certainement pas étrangère, — et que la forme en est claire, concrète et véritablement populaire. C'étaient bien là les caractères qui convenaient à la série de discours que M. Coquerel nous donne par écrit après les avoir prononcés devant un nombreux et très-sympathique auditoire, discours dans lesquels il a voulu nous donner évi-

¹ Allusion à une citation de Musset que vient de faire M. Coquerel.

demment bien moins des solutions raisonnées qu'un programme largement tracé.

Il est pourtant une question qui domine tout le travail de M. Coquerel, c'est la question d'autorité en matière de foi. Où git, d'après M. Coquerel, l'autorité en matière de foi? Dans la conscience. Telle est évidemment la réponse de son livre.

Mais si la conscience, telle qu'elle s'affirme en moi et dans l'histoire entière des religions, si la conscience a un besoin, clairement manifesté, c'est précisément le besoin de dépendre, c'est-à-dire le besoin de s'appuyer sur une *autorité* qu'elle ne soit pas sans cesse appelée à remettre en question. Quelle sera cette autorité? M. Coquerel paraît l'avoir entrevu, lorsque après avoir fait passer à la barre de sa conscience les disciples de Moïse, ceux de Mahomet, ceux de Jésus, et avoir retenu et repoussé tour à tour une part de leur doctrine, il s'arrête devant Jésus lui-même et sans faire une réserve (p. 28). Il semble l'avoir entrevu mieux encore lorsque ailleurs (p. 142) il salue en lui le « Maître de l'Humanité, » le « Roi des Hommes. »

Ce sont là de graves paroles et qui nous paraissent entacher d'une contradiction, selon nous fort heureuse, le système de l'auteur. Il faut choisir. Ou c'est Jésus, une fois reconnu, salué par la conscience de l'homme, qui devient pour l'homme l'autorité suprême, et alors la thèse fondamentale de M. Coquerel ne se justifie plus. Ou il faut maintenir que, même en face du Christ, la conscience ne cesse de conserver toute sa souveraineté, et alors Jésus n'est plus le Maître de l'humanité.

Nous savons que pour beaucoup la question ne se pose pas avec cette simplicité. Elle se complique notamment de la question critique. Nous ne connaissons, nous dit-on, les paroles de Jésus-Christ que par l'intermédiaire de documents. Qui décidera de l'authenticité des paroles que ces documents attribuent à Jésus? La science? Non; ce serait ouvrir l'Evangile aux seuls théologiens. La conscience en décidera. Nous voilà donc ramenés à la souveraineté de la conscience! — Mais alors, dirons-nous à notre tour, si vous aviez été de ceux qui ont en réalité entendu les paroles du Christ, vous seriez-vous incliné devant ses paroles comme devant l'autorité souveraine? Voilà la question. Si vous me répondez non, vous n'avez plus le droit d'appeler Jésus le Roi spirituel de l'humanité; si vous me répondez oui; je vous dirai : toute la question de l'autorité en matière de foi serait donc tranchée, pour vous, par une question de lieu et de temps! Il faudrait dire que pour les seuls Juifs qui, il y aura bientôt dix-neuf siècles et pendant trois ans, ont entendu Jésus, l'autorité en matière de foi était Jésus-Christ, et que dès lors cette autorité s'est déplacée et a passé tout entière à la conscience! Vous ne tiendrez jamais un pareil langage, et vous aurez raison. Vous revendiquerez pour vous le droit de saluer l'autorité que saluaient les Pierre et les Jean, et vous reconnaîtrez, non pour des raisons *a priori*, mais comme un fait, que nous avons de Jésus-Christ dans les Evan-

giles une image dont la vivante harmonie est au-dessus de toute critique.

Que l'on ne vienne pas nous dire ici que ces deux principes : souveraineté de la conscience et souveraineté de Jésus, différents dans leurs formules, sont identiques dans leurs résultats, ou, en d'autres termes, que nous n'acceptons jamais du Christ que ce que notre conscience peut s'approprier. — Ce ne saurait être la même chose, pour juger une personnalité, de se retrancher en soi-même ou de se transporter au centre même de cette personnalité, et de là d'en considérer les détails. Il y a là deux méthodes, dont les résultats sont profondément différents et nous l'avons senti plus vivement que jamais en lisant le livre de M. Coquerel. Au fond, l'auteur, malgré les déclarations que nous avons signalées, ne s'abandonne pas un moment à l'autorité de Jésus-Christ. Il présente successivement aux diverses faces de sa conscience individuelle les divers traits de l'image de Christ que lui offre l'Evangile, et, en vertu de cette norme seule, il accepte les uns et rejette les autres.

Si, au lieu de cela, M. Coquerel était parti du Christ, salué par sa conscience, il n'aurait pu se livrer à l'égard de l'Evangile à un triage dont l'arbitraire ne pourra manquer de frapper d'une manière étrange ceux de ses lecteurs d'ailleurs les plus sympathiques à sa méthode. Sans mettre moins haut l'enseignement de Jésus-Christ, et notamment le Sermon sur la montagne que l'auteur déclare préférer à tout le reste de l'Ecriture, il n'aurait pas considéré comme une superfétation du dogmatisme la religion dont Christ est l'objet et qui rattache le salut à la mort et à la résurrection du Sauveur, mettant ainsi contre lui, non-seulement saint Pierre, saint Paul et saint Jean, mais encore Jésus lui-même et non-seulement le Jésus de saint Jean, mais celui de saint Matthieu ! A la lumière émanée de Christ, non-seulement il eût mieux aperçu Christ lui-même, mais encore l'Ecriture eût pris à ses yeux une valeur toute nouvelle. Nous ne prétendons pas que tous les points s'en fussent éclairés pour lui, pas plus qu'ils ne le sont pour nous-même ; mais, au lieu de se procurer un bien facile triomphe en opposant brusquement à la conscience certains passages de l'Ancien Testament, il eût mieux saisi l'harmonie de ce livre, harmonie aussi insaisissable pour celui qui se place devant la Bible en faisant abstraction de Christ, qu'elle est merveilleuse et véritablement surnaturelle pour celui qui lit la Bible à la lumière de l'Evangile. Il eût reconquis de cette manière une force qui manque à son livre et que réclament aussi bien les besoins impérieux de notre siècle que les aspirations les plus profondes de la conscience humaine, nous voulons dire : l'autorité.

Nous aimons à mentionner, après le livre de M. Coquerel, la conférence de M. Godet sur les *Miracles de Jésus-Christ*¹, non qu'elle traite le même

¹ Brochure in-8°. Neuchâtel, 1867.

sujet, mais parce qu'elle porte sur un point que M. Coquerel a laissé complètement dans l'ombre, et qui avait pourtant sa place naturelle dans son chapitre sur « la Conscience et Jésus-Christ. »

« Autrefois, dit M. Godet au début de sa conférence, autrefois on envisageait les faits miraculeux rapportés par l'Évangile comme l'un des principaux appuis de la foi chrétienne. Aujourd'hui, plusieurs y voient plutôt un embarras pour la foi. Ces deux points de vue me paraissent, tous deux, des exagérations en sens opposés. Je ne saurais trouver dans les miracles le principal fondement de ma foi ; mais je puis encore bien moins y reconnaître une difficulté sérieuse à faire valoir contre le christianisme. Les miracles sont l'une des richesses de la foi : voilà, à ce qu'il me paraît, leur vrai caractère. C'est celui que je chercherai à revendiquer, dans cette conférence, pour ces faits extraordinaires.

« Nous rechercherons d'abord dans l'histoire les preuves de la *réalité* des miracles. Nous interrogerons ensuite la nature pour y découvrir les conditions de la *possibilité* de pareils faits. Nous demanderons enfin à l'Écriture de nous en révéler le *but* dans le plan divin. »

Nous n'étonnerons pas nos lecteurs en leur disant que nous n'avons rien lu sur cette matière qui fût à la fois plus clair, plus élevé, plus persuasif et, sous un si petit volume, plus complet. Nous avons à peine besoin d'ajouter, après les lignes que nous avons citées, que le travail de M. Godet est aussi actuel par l'esprit qui l'anime que par le sujet qu'il traite. M. Godet, comme M. Louis Bonnet, dans son excellent opuscule sur le miracle dans la vie du Sauveur (Voir notre *Bulletin de la théologie française* de l'année dernière), nous transporte sur le terrain de l'apologétique la plus spirituelle et la plus morale.

L'auteur établit la réalité des miracles de Jésus-Christ : 1^o sur l'antiquité des évangiles ; 2^o sur la diversité même de ceux de leurs récits qui portent sur les mêmes faits ; 3^o sur les paroles profondément caractéristiques dont le Sauveur accompagne ses miracles, paroles dont l'authenticité est évidente et qui, hors du cadre où nous les trouvons, ne s'expliqueraient plus ; 4^o sur la relation étroite qui rattache l'enseignement tout entier de Jésus à son activité miraculeuse ; 5^o sur la nature des récits miraculeux renfermés dans les évangiles, c'est-à-dire sur la simplicité de leur forme et sur le caractère spirituel qui en constitue le fond même.

Pour ce qui touche à la possibilité des miracles de Jésus-Christ, voici comment M. Godet résume lui-même la partie de cette conférence dans laquelle cette possibilité est démontrée : « Résumons-nous, dit-il. Les miracles sont possibles, parce que la matière est l'œuvre et l'instrument né de l'esprit. Pour que cette possibilité abstraite du miracle se réalise par l'intermédiaire d'un homme, il y a une condition : c'est qu'il se trouve un homme capable de recevoir le don de la toute-puissance créatrice, un homme dont la volonté soit une avec celle de Dieu. Cette condition, l'apparition de l'homme saint, préparée dans tout le cours de l'ancienne al-

liance, ne s'est réalisée parfaitement qu'une fois dans l'histoire du monde. Et cette heure-là a été, dans le sens propre, l'heure des miracles. »

Cette partie de la conférence de M. Godet est peut-être la plus riche et la plus originale. Nous ne citons pas, parce qu'il faudrait tout citer, et nous nous bornons à donner, en terminant, la conclusion du morceau dans lequel M. Godet, après avoir établi la réalité et la possibilité des miracles du Christ, en montre le but qui est, selon lui, de manifester par des signes visibles le caractère de l'activité rédemptrice de Jésus :

« De ce point où nous sommes parvenus, nous pouvons embrasser d'un coup d'œil toute cette activité miraculeuse de Jésus-Christ, dont ses miracles, accomplis pendant son séjour ici-bas, ne sont que la première et moindre phase. Elle se déroule sous trois formes distinctes et successives.

« Il y a d'abord les miracles proprement dits, qui ont signalé sa carrière terrestre et qui ont abouti au miracle de sa propre résurrection, comme au plus grand de tous; nous l'appelons ainsi parce que Jésus en a été l'objet et non l'instrument, et que plus sa coopération personnelle s'est effacée dans ce fait, plus l'action de Dieu y a visiblement éclaté. Suivent, comme formant une seconde phase, les miracles spirituels, qui, depuis l'effusion du Saint-Esprit, à la Pentecôte, s'opèrent continuellement dans l'Eglise, et constituent l'œuvre de la résurrection spirituelle et de la sanctification de l'humanité. Cette seconde forme de l'activité miraculeuse de Jésus remplit toute l'économie actuelle. Enfin, au terme de cette œuvre essentiellement spirituelle, nous contemplons en espérance l'époque des miracles suprêmes et définitifs, notre résurrection corporelle, le renouvellement de la nature, l'apparition des nouveaux cieux et de la nouvelle terre, l'ascension de l'Eglise dans la gloire. C'est là le couronnement de l'œuvre de Jésus, qui sera en même temps l'accomplissement de la pensée de Dieu envers l'homme : Dieu tout en nous.

« Ce tableau magnifique des phases de l'activité miraculeuse de Jésus, vous le trouverez tracé de la main du Seigneur lui-même, au chapitre V de saint Jean, à l'occasion d'une simple guérison, celle de l'impotent de Béthesda.

« Il existe, dit-on, chez les Juifs, une croyance superstitieuse. Ils s'imaginent que l'homme qui aura le bonheur de découvrir la vraie prononciation du nom de Jéhovah, dans la langue sacrée du peuple de Dieu, possédera dans ce mot correctement prononcé le talisman au moyen duquel tout lui sera possible. Au fond de cette fable puérile, il y a une sublime vérité. L'homme qui a connu la vraie manière de prononcer le nom divin, il a existé, et tout lui a été possible par la vertu de ce nom. Jésus ne dit-il pas : *Nul ne connaît le Père que le Fils*; et n'a-t-il pas justifié par là cette autre assertion : *« Toutes choses ont été remises entre mes mains par mon Père? »* Jésus seul a connu le vrai nom de Dieu : *Abbah!* Père! Jésus seul a su le prononcer avec le pur accent filial, celui de la tendre confiance, de l'abandon plein d'amour, de l'adoration parfaite. Et

aussi rien ne lui a été impossible. Ce nom, ainsi prononcé, a mis la nature sous ses pieds et l'humanité à ses genoux. La vertu de ce nom filialement invoqué a réveillé enfin en faveur de la toute-puissance endormie, a rouvert les canaux des cieux dès longtemps obstrués et fondé le renouvellement universel. Or, l'œuvre que le Fils unique a ainsi commencée doit se continuer, et c'est aux enfants adoptés en Lui à accomplir cette tâche. Eux, et eux seuls, en sont capables. Ne leur a-t-il pas livré son secret? *Nul ne connaît le Père que le Fils, et celui*, ajoute Jésus, *à qui le Fils a voulu le faire connaître*. Comme lui-même faisait descendre, par l'appel confiant à son Père, la guérison dans les corps malades, à nous qui avons appris de lui à dire : *Abbah! Père!* de faire descendre, par une invocation semblable à la sienne, le pardon des péchés et la paix du ciel dans les âmes travaillées et chargées, inquiètes et souffrantes, dans la nôtre propre avant toute autre. Comme Jésus purifiait des lépreux, expulsait des démons, ressuscitait des morts par le doigt de Dieu, à nous de faire descendre, avec la vertu de l'Esprit saint, la vie nouvelle et la sainteté dans les âmes, dans la nôtre propre avant toute autre! Devenons ainsi nous-mêmes des opérateurs de miracles, en nous et chez nos frères, et nous n'aurons plus de peine à croire à ceux de Jésus-Christ; car nous retrouverons dans les récits sacrés le pendant de ce que nous aurons éprouvé ou opéré nous-mêmes. Une seule prière exaucée, un seul contact vivant avec la vertu du Père, un seul déploiement de la force de Christ dans notre infirmité, nous en apprendra plus sur le sujet des miracles que tout ce que cette conférence a pu vous dire sur ce grand sujet. Saisissez tous le talisman! Apprenez de Jésus et de son Esprit à dire avec le cœur et l'accent d'un fils : *Abbah! Père!* Et des œuvres plus grandes que celles de Jésus s'opéreront par vous! Puissent les hommes capables d'accomplir de telles œuvres devenir au milieu de nous une très-grande armée! C'est le plus pressant besoin des temps actuels.»

ROGER HOLLARD.

(*La fin au prochain numéro*).

Pour la Rédaction générale : E. DE PRESSENSE, D^r Th.

BULLETIN THÉOLOGIQUE

EXPOSITION DU SYSTÈME THÉOLOGIQUE DE ROTHE

(DEUXIÈME ARTICLE ¹.)

II. — THÉOLOGIE SPÉCULATIVE.

§ 1. — *Analyse de l'idée de Dieu.*

Nos lecteurs se souviennent que le but de Rothe est la construction d'un système qui fournisse une image intellectuelle de l'ensemble des existences. Ils savent quelle est sa méthode : c'est la spéculation pure, obéissant aux seules lois de la logique. Ils connaissent son point de départ : la conscience de Dieu, qui, chez l'homme religieux (*in concreto*, chez le chrétien évangélique) est intimement et inséparablement unie à la conscience du *moi*. Nous continuons à exposer les idées du théologien de Heidelberg comme en notre propre nom, tout en rappelant que notre intention est de nous renfermer la plupart du temps dans le rôle modeste, nous ne disons pas de traducteur, mais d'interprète.

Notre première démarche doit être de remonter pour ainsi dire à la source de la conscience religieuse, de la saisir dans sa forme première et originelle. Or, le fait religieux primitif est, non pas une notion, mais un *sentiment* de Dieu (*Gottes-ahnung*), comme le fait psychologique primitif est un sentiment du *moi*. C'est ce sentiment de Dieu, tel qu'il existe chez le chrétien dans les moments où sa piété est le plus vive et le plus intense, qu'il s'agit de traduire dans les langues de la pensée. L'idée que nous obtiendrons de cette manière sera nécessaire-

¹ Voir *Bulletin théologique* du 25 avril 1868.

ment la plus vaste, mais aussi la plus abstraite et la plus élémentaire des idées religieuses. Or cette idée n'est pas très-difficile à découvrir. Le sentiment religieux est, comme l'a expliqué Schleiermacher, un sentiment de dépendance absolue, ou, ce qui revient au même, un sentiment de dépendance à l'égard de l'absolu. Son expression intellectuelle sera donc cette affirmation : Dieu (c'est-à-dire l'objet de la conscience religieuse) *Dieu est l'absolu*. « Le passage du sentiment religieux pur à la notion de Dieu comme étant l'absolu est sensible, dit Rothe, dans cet endroit du livre de Sirach (XLIII, 27) : Πολλὰ ἐροῦμεν καὶ οὐ μὴ ἐρικώμεθα, καὶ συντέλεια λόγων τὸ πᾶν ἐστὶν αὐτός. ¹ » Les noms d'Eternel, d'Infini, d'Être suprême, ne sont que des désignations populaires de l'absolu. L'idée de l'absolu qui s'est offerte à nous est une idée vraiment religieuse, et ne doit pas être confondue avec la notion purement philosophique de l'absolu. Pour le philosophe, l'absolu n'est que l'inconditionnel. Il observe que dans l'univers tous les êtres particuliers dépendent les uns des autres, et il est invinciblement conduit à l'idée d'un principe indépendant de tout ce qui n'est pas lui. Pour l'homme religieux, l'absolu, c'est tout d'abord l'objet de l'adoration. Ce qui n'empêche pas que l'idée de l'inconditionnel ne soit renfermée, comme on va le voir, dans l'idée religieuse de l'absolu.

C'est cette idée (celle de l'absolu) qu'il s'agit maintenant de préciser et de développer. Rothe commence par en tirer quelques conséquences positives et faciles à apercevoir ². L'absolu se suffit à lui-même; il ne saurait dépendre, ni quant à son être, ni quant à sa manière d'être, de rien qui lui soit étranger; il est en un mot *inconditionnel*. L'absolu est *un*; plusieurs absolus ne sauraient se concevoir; car chacun d'eux devrait être à la fois absolument indépendant et absolument dépendant des autres. Etant un, l'absolu est en même temps *unique*, incomparable; et nous pouvons dès ce moment affirmer sa *transcendance* essentielle à l'égard de tout autre être, s'il y a d'autres êtres.

L'absolu est absolu, soit quant à sa *manière* d'être, soit quant au *contenu* de son être. En premier lieu donc, il est d'une ma-

¹ « Nous avons beau multiplier les paroles, nous ne parvenons pas à le définir; résumons-nous en un mot : il est tout. »

² Dans la première édition de l'*Ethique*, Rothe allait d'abord et directement à l'idée de l'absolu pur ou indéterminé. Dans la seconde, il commence par énoncer quelques-uns des caractères positifs de l'absolu. Sans méconnaître l'intérêt de ces nouveaux développements, qui préparent quelques-unes des idées les plus importantes du système, il faut reconnaître que la marche suivie dans la première édition avait quelque chose de plus rapide et de plus saisissant au point de vue scientifique.

nière absolue; son être n'est mêlé d'aucun non-être; il existe donc en dehors du temps, car l'être qui existe dans le temps n'est plus tout ce qu'il a été, ou n'est pas encore tout ce qu'il sera. En un mot, l'absolu est *éternel*.¹ — En second lieu, il est absolu quant à son essence; il remplit toute l'idée de l'être; il n'y a chez lui ni lacune, ni défectuosité, ni limite; en un mot il est l'*Etre parfait*. Ajoutons que l'absolu est *bon*, le seul bon au sens absolu du mot (Marc X, 18); car ce qui est bon, au sens le plus général et le plus abstrait du mot, c'est ce qui répond à son idée; or, d'après ce qui a été dit, Dieu répond parfaitement à son idée, l'idée même de l'Etre absolu. — En rapprochant les énoncés qui précèdent, on voit que cela seul qui est bon possède une existence stable, complète, vraie.

Les idées que nous avons exposées jusqu'ici sont évidentes; elles sont manifestement confirmées par la conscience religieuse; mais elles ne nous apportent pas encore beaucoup de lumière, elles ne nous font pas avancer. Nous tournons dans un cercle; nous allons du même au même. Il n'y a qu'un moyen de *penser* l'absolu, c'est de lui appliquer la catégorie sans laquelle il n'y a pas de pensée possible, la relation du principe à la conséquence, laquelle, transportée du domaine de l'idée pure dans celui de la réalité, devient la relation de la cause à l'effet. Osons donc poser cette question : « Quelle est la cause de l'absolu ? » — Plusieurs répondront : L'absolu est cause de tout le reste et n'a pas lui-même de cause; il est impossible de remonter au delà du fait de son existence. Ce point de vue n'est soutenable que si l'on conçoit l'absolu exclusivement comme n'ayant aucune qualité, aucune détermination, comme n'étant rien. Car du moment où l'absolu est *quelque chose*, j'ai le droit et le devoir de demander la raison de ce quelque chose. Voici quelles sont, quand on y réfléchit, les conséquences de l'opinion qui refuse d'appliquer à l'absolu la loi de la causalité : 1° à proprement parler, l'absolu ne saurait alors être pensé; car l'esprit ne peut penser qu'en vertu de cette loi. « L'entendement et la causalité sont corrélatifs; l'unique fonction de l'entendement est d'apercevoir des causes. » 2° Si l'absolu est pensé, ce ne pourra être que d'une manière négative; car toute détermi-

¹ En conséquence, jusqu'à ce que nous arrivions à la création, notre pensée se meut dans des régions supérieures au temps aussi bien qu'à l'espace. A la vérité, en vertu des lois de l'esprit humain, le travail de la pensée ne va pas sans un travail correspondant de l'imagination, et l'imagination se représente toutes choses dans l'espace et dans le temps. Nous ne pourrions éviter, en parlant de Dieu, d'employer nous-même des expressions qui suggèrent l'idée du temps. Mais nous devons exiger de nos lecteurs qu'ils opèrent constamment la soustraction de cette idée, sous peine de tomber dans les malentendus les plus graves.

nation positive d'un être quelconque doit avoir une cause. 3° Si cependant l'intelligence se contraint à concevoir l'absolu comme possédant des déterminations et des attributs dont elle s'interdit de demander la cause, elle n'obtient en se faisant ainsi violence qu'un Dieu immobile et mort. Ce Dieu ne soutient aucun rapport avec lui-même; il n'y a dans son sein aucun mouvement, aucune vie. Car la vie, la vie personnelle surtout, ne peut se concevoir que par le moyen de la causalité.

Quant à l'objection tirée de l'idée même de l'absolu, qui, dit-on, ne peut avoir de cause, elle se résout par une simple réflexion. Sans doute, l'absolu ne peut avoir sa cause *hors de soi*; mais il peut et doit avoir sa cause *en soi*. L'absolu est donc *cause de lui-même*, de son existence et de ses déterminations. Par un acte éternel, c'est-à-dire étranger au temps, et qui n'a pas plus de fin que de commencement, Dieu se pose, s'affirme, se produit, se détermine lui-même. C'est par là qu'il est le Dieu vivant, comme l'affirme si fortement la conscience religieuse et notamment la conscience chrétienne. C'est par là qu'il est tout à la fois l'Être souverainement libre et l'Être nécessaire. C'est par là aussi qu'il est l'Être qui se suffit à lui-même ou l'Être parfait. Dans un remarquable passage, Rothe montre que l'Être nécessaire, et par conséquent l'Être primitif, ne peut être que l'Être parfait. « Qu'il y ait en dernière analyse un être qui ne soit pas l'effet d'une cause étrangère, c'est ce qu'aucun être pensant ne saurait contester. Si cet être primitif est *quelque chose*, il est évident qu'il en est lui-même la cause. Or un être indépendant, dans son existence et dans sa manière d'être, de toute causalité étrangère, est nécessairement un être qui se suffit à lui-même; c'est aussi un être qualifié de manière à être la cause de tous les autres. Sans doute, il nous est difficile de concevoir un tel être; mais nous comprenons clairement qu'il ne peut être que l'Être absolument parfait. Tout ce qui est imparfait à quelque degré que ce soit ne peut pas être *primitif*, ne peut pas être cause de soi, mais doit être au moins à quelque égard l'effet d'une cause étrangère. C'est un fait étrange, et pourtant réel, que nous avons plus de peine à admettre l'existence *primitive* de l'Être parfait, que celle d'un être imparfait quelconque (matière informe, atomes, etc), tandis qu'évidemment l'indépendance à l'égard de toute cause extérieure, l'*aséité*¹, conviennent à l'Être parfait et ne conviennent point à l'être imparfait. La droite raison exige que l'Être parfait et absolu soit conçu comme étant l'Être primitif, et comme étant la cause de tout ce

¹ C'est-à-dire la propriété d'exister par soi-même (*a se*), d'être sa propre cause.

qui est relatif et imparfait ¹. D'autre part, il est vrai, si l'on prend au sérieux cette idée, que l'Être parfait est cause de lui-même, il faut le concevoir comme n'étant pas à un certain égard ce qu'il est à un autre égard, il faut que tout ce qu'on affirme de lui puisse aussi en être nié. »

Ces derniers mots de Rothe expriment une conséquence rigoureuse quoique peut-être imprévue, de l'application de la catégorie de la causalité à l'idée de l'absolu. Si Dieu est vraiment cause de son existence, il y a donc, pour ainsi dire, derrière le Dieu qui existe réellement un Dieu qui n'a pas encore ² l'existence *réelle* ou actuelle, mais seulement le pouvoir de se la donner. Si Dieu est vraiment l'auteur de ses propres perfections, il y a, pour ainsi dire, derrière le Dieu parfait un Dieu qui ne possède encore aucune perfection d'une manière distincte et positive, mais qui peut les tirer toutes de son sein. Parlons mieux et disons qu'il n'y a qu'un Dieu, mais que ce Dieu doit être conçu comme existant sous deux *modes* opposés, l'un indéterminé et l'autre déterminé, l'un négatif et l'autre affirmatif, l'un virtuel et l'autre actuel. Selon le premier de ces modes, Dieu *n'est pas* cela même qu'il *est* en vertu du second. A ce prix seulement Dieu est vraiment l'absolu, étant vraiment cause de lui-même. Si étrange que paraisse cette proposition, elle est impliquée dans la conscience religieuse elle-même, qui proclame l'*incompréhensibilité* de Dieu. Elle explique pourquoi l'idée de Dieu paraît offrir des difficultés insurmontables, et pourquoi les esprits les plus sincères se plaignent qu'ils ne peuvent la sonder sans tomber dans d'inextricables contradictions. Mais nous pouvons apercevoir que la contradiction n'est pas dans le fond des choses. L'expérience elle-même témoigne qu'un même sujet peut avoir diverses manières d'être, et en conséquence recevoir avec vérité des attributs opposés. L'homme, par exemple, n'est-il pas à la fois mortel et immortel ³? Et puisque l'être de Dieu est sans contredit infiniment plus vaste et plus riche que celui de l'homme, n'y a-t-il pas lieu de présumer qu'il renferme, dans sa parfaite harmonie, des contrastes tout autrement profonds?

Des deux modes de l'existence absolue que nous venons de

¹ Ces quelques lignes de Rothe nous paraissent contenir une solide réfutation de l'athéisme et du matérialisme.

² Rappelons que les mots « pas encore » n'expriment que la priorité *purement logique* de la cause sur l'effet, et que l'idée du temps, alors même que nous ne parvenons pas à la bannir de notre langage, doit être ici constamment et rigoureusement exclue de notre pensée.

³ Ce n'est pas ici le lieu d'examiner si l'immortalité absolue appartient à *tout* homme. Rothe la refuse aux pécheurs endurcis.

distinguer, celui qui devra être le premier abordé et défini, autant que possible, c'est le mode indéterminé ou négatif; car c'est de lui que procède l'autre. Ainsi, au lieu de descendre des hauteurs de l'absolu, nous commençons par monter plus haut encore, et l'on dirait que nous nous élançons dans le vide. Mais déjà nous apercevons le but, et le souffle de la dialectique nous y portera.

Cependant, avant d'aller plus loin, jetons un regard en arrière. La distinction des deux modes de l'existence divine est le premier résultat original de la théologie spéculative, et ce résultat est si considérable, qu'il importe de l'établir solidement. A cet effet, il peut être intéressant de remarquer que nous aurions pu y parvenir par un autre et plus court chemin.

Reportons-nous par la pensée à notre point de départ. L'esprit qui aborde la spéculation théologique a déjà quelque degré de culture scientifique; il y a longtemps que sa piété n'est plus un pur sentiment; il est déjà en possession d'une idée de Dieu. Son premier mouvement sera donc d'examiner cette idée, pour voir si elle ne pourrait pas servir de base au système qu'il veut construire. Mais une réflexion attentive le convaincra bientôt que son idée de Dieu n'est pas seulement complexe, mais contradictoire. D'une part, en effet, il déclare que Dieu est l'absolu; de l'autre, il attribue à Dieu un certain nombre de qualités, d'opérations, etc. Or, ces deux affirmations (l'une : Dieu est l'absolu; l'autre : Dieu a tel ou tel attribut, Dieu agit de telle ou telle manière), ces deux affirmations, dis-je, ne sont pas contradictoires en soi; mais elles le sont pour notre pensée, tant qu'elles sont simplement placées en face l'une de l'autre sans être unies et réconciliées par la dialectique. Car ce qui est particulier n'est tel que par son rapport à un autre objet particulier; en d'autres termes, tout ce qui est particulier est nécessairement relatif; si donc je prête à l'absolu une série de déterminations particulières, ces déterminations d'une part se limitent mutuellement, d'autre part limitent l'absolu, c'est-à-dire le détruisent en introduisant de toutes parts la relation dans son être. Selon Spinoza, toute détermination est une limite, et par conséquent une négation. Cette proposition est vraie, du moins dans son application à l'absolu, tant que l'on considère les déterminations de l'absolu comme étant des modifications pour ainsi dire passives de son essence, en sorte qu'elles paraissent lui être imposées du dehors. Au contraire, montrez que toutes les déterminations de l'absolu sont son propre ouvrage, et elles n'auront plus rien d'incompatible avec son idée; elles enrichiront son être, loin de l'amoinrir. De même, montrez que les

attributs de Dieu, au lieu d'être simplement juxtaposés, s'impliquent et se contiennent les uns les autres, qu'ils forment pour ainsi dire un système, et vous comprendrez sans peine qu'ils sont tous absolus. Mais ce sont des problèmes que la théologie ordinaire (c'est-à-dire non spéculative) ne résout pas, et que le plus souvent elle s'abstient même de poser.

Que fera le théologien, qui a aperçu la contradiction inhérente à sa notion comme à toute notion non spéculative de Dieu? Rejettera-t-il l'un des termes de la contradiction, à savoir soit l'idée de l'absolu, soit celle des attributs divins et des opérations divines? Il ne le peut, car il sait avec certitude que l'une et l'autre vérité sont impliquées dans sa conscience religieuse. Considérera-t-il la contradiction comme insoluble? Non, car il sait que dans sa conscience religieuse il y a unité et harmonie; le *sentiment* du Dieu absolu n'y contredit en rien le *sentiment* du Dieu personnel. Il ne pourra donc s'en prendre qu'à l'imperfection *formelle* de son idée de Dieu, ou, ce qui revient au même, à l'imperfection du travail intellectuel par lequel il a traduit son sentiment religieux en pensée. C'est ce travail qu'il s'agit de refaire, avec plus de soin et de rigueur. Naturellement, c'est de fond en comble qu'il faudra renverser l'édifice pour le rebâtir ensuite. Notre théologien éliminera donc provisoirement de l'idée de Dieu toutes les déterminations qu'il avait coutume d'y attacher, sûr de les retrouver plus tard et à leur véritable place. Quand s'arrêtera-t-il dans ce travail d'abstraction et de négation? Lorsqu'il ne lui restera plus que ce qui constitue le trait fondamental, et pour ainsi dire le noyau de l'idée divine, la notion de l'absolu. Mais ce sera un absolu pur de toute détermination, exempt de tout attribut. Ce sera cela même qui nous a paru constituer le premier mode, le mode indéterminé ou négatif, de l'existence divine. Il n'est ni nécessaire, ni possible de porter plus loin la négation; car au delà de l'absolu pur, il n'y a plus que le néant; or, le néant est le contraire de Dieu, et c'est Dieu que nous cherchons. L'absolu pur est donc le point de départ nécessaire de la spéculation théologique.

Il est dans l'essence de ce mode de l'Être divin que nous avons maintenant à aborder de ne pouvoir être connu, de ne pouvoir être pensé d'une manière positive. Car penser, c'est distinguer, c'est déterminer; et l'absolu pur exclut toute distinction, toute détermination. Par ce côté de son être, l'absolu est sujet sans attributs, substance sans qualités; il est l'être pur, dont on ne peut rien affirmer, sinon qu'il est; il est l'être absolument simple et identique à lui-même; son existence même est purement virtuelle et n'est pas actuelle. Si vagues et si abstraites

que soient les affirmations qui précèdent, elles ne doivent être prises que dans un sens négatif, c'est-à-dire comme négations des affirmations contraires; elles n'ont pas pour but de déterminer ce que Dieu est comme absolu pur, mais seulement ce qu'il n'est pas. Il est, comme tel, le Dieu caché, absolument caché; s'il persistait dans ce mode de son être, il demeurerait caché à lui-même. Rothe avait d'abord donné à ce mode de l'Être divin le nom de *substance divine*; il a rejeté ensuite cette appellation, comme pouvant donner lieu à des malentendus. Celle qu'il adopte dans la seconde édition « *das göttliche Wesen*, » ne peut être traduite en français que par un équivalent. Le vieux verbe allemand *Wesen*, aujourd'hui inusité, paraît à Rothe propre à désigner cet étrange état de l'être qui ne se manifeste pas, ne se produit pas, ne s'affirme pas encore, qui *est*, pour ainsi dire, sans *exister*. Ce que Rothe appelle *das göttliche Wesen*, nous l'appellerons l'*Absolu pur*.

L'idée que nous venons d'obtenir est loin d'être l'idée vraie. L'idée complète de Dieu; cette idée, nous ne la posséderons que lorsque nous aurons trouvé la personne absolue. Mais la notion de l'absolu pur n'en est pas moins un élément essentiel et nécessaire de l'idée de Dieu, et c'est bien par elle que nous avons dû commencer. Justifions cette assertion : 1° La spéculation ne commence pas où il lui plaît; elle ne devance pas la logique, elle ne peut que la suivre. Or, ce n'est qu'à travers l'idée de l'absolu pur qu'elle peut arriver légitimement et logiquement à celle de la personnalité divine. 2° Débuter (dans la spéculation) par la notion de la personnalité divine, ce serait supprimer l'absolu. Car Dieu n'est la personne absolue qu'à la condition d'être cause de sa propre personnalité; autrement il la tiendrait d'une cause étrangère, qu'on appellera nécessité, fatalité, peu importe. Mais si Dieu est cause de sa propre personnalité, Dieu donc est impersonnel avant d'être personnel¹. 3° Au fond, l'idée de l'absolu pur est impliquée dans le sentiment religieux et chrétien tout aussi bien que celle de la personnalité de Dieu. Nous proclamons, sans le savoir, notre foi à l'absolu pur, chaque fois que nous disons que Dieu est insondable, non-seulement à

¹ Rappelons une fois de plus que ces mots ne désignent qu'un rapport logique et que l'idée de temps doit en être absolument écartée. La causalité est si loin d'impliquer la priorité temporelle que, même dans le domaine de l'expérience, nous ne faisons pas difficulté d'admettre qu'il y ait entre deux agents un rapport de causalité réciproque; ce qui suppose que l'effet est contemporain de la cause. Tel est en particulier, dans toute organisation, le rapport de l'activité centrale ou de la *vie* avec les organes qui la servent et en même temps la produisent. « La vie est à la fois la cause de l'existence des organes et l'effet des fonctions des organes. Les organes sont également les effets et les causes de la vie ou du tout » (Secrétan, *Philosophie de la Liberté*, leçon XV).

cause de sa grandeur infinie, mais parce que le fond même de son être est pour nous l'obscurité même ; chaque fois que nous plaçant en face de Dieu, cherchant à le définir et à le nommer, nous confessons qu'il vient un moment où toute pensée (c'est-à-dire toute idée positive) nous échappe. 4° L'idée de l'absolu pur est tellement nécessaire qu'elle s'est imposée de tout temps, sous des noms divers, à toute théologie vraiment spéculative. *L'Etre*, *l'Unité*, la *Monade* de Philon et des néo-platoniciens, ne sont pas autre chose que l'absolu pur. Cette même notion de Dieu est celle qui prédomine chez les mystiques ; aussi est-elle dans un rapport étroit avec le mode de connaissance ou de contemplation religieuse qu'ils préconisent exclusivement. Seulement, ce qui est chez eux le sommet de la science théologique n'en est pour nous que la base. Le pieux Julius Müller, quoiqu'il blâme chez Rothe l'excès de la spéculation, ne peut se défendre de poser les mêmes prémisses que lui. « Dieu, dit-il, étant la cause unique et absolue de toutes ses déterminations, doit être conçu comme étant dans le fond de son être, et pour ainsi dire avant qu'il se soit déterminé lui-même, l'Etre qui n'est rien, mais qui peut être tout ce qu'il veut. » Enfin il y a une analogie remarquable entre la pensée de ces théologiens allemands et celle d'un écrivain de langue française, qui est lui-même un penseur chrétien éminent, M. le professeur Secrétan. Le système de M. Secrétan est fondé sur cette proposition : Dieu est l'absolue liberté¹. On consultera avec fruit le chapitre où il établit cette définition (*Philosophie de la Liberté*, leçon XV), et arrive d'une manière originale à des idées toutes semblables à celles de Rothe sur l'essence de l'absolu. « L'absolu, dit-il, est liberté ; il est ce qu'il se fait, il n'est rien que ce qu'il se fait. Proprement la notion de l'absolu n'est pas une idée, ce n'est pas une connaissance, c'est une limite, l'extrême limite de nos pensées... La liberté est tout ce qu'il y a de plus négatif

¹ A la vérité, on peut se demander si la notion de liberté n'est pas trop concrète pour être appliquée à ce principe abstrait et indéterminé qui n'est intelligible que négativement et que nous avons appelé l'absolu pur. Le système de M. Secrétan provoque ce redoutable dilemme : ou la liberté absolue est intelligente, elle agit avec raison et selon la raison ; en ce cas, la liberté absolue n'est qu'un autre nom de la personnalité divine ; le système de M. Secrétan ne diffère plus du spiritualisme ordinaire, et l'auteur reste en deçà des conclusions de son analyse hardie et subtile de l'idée de l'être. Ou la liberté absolue est conçue comme étant (logiquement) antérieure à l'intelligence ; mais alors sa première démarche, cet acte primitif et absolu d'où dépend tout le reste n'est ni nécessaire, comme le pense Rothe, ni libre, comme le voudrait M. Secrétan, il est *arbitraire*, et c'est l'aveugle hasard qui est placé au sommet et à la source de toutes choses. Car il est évident, et M. Secrétan le reconnaît (leçon XVII), que la vraie liberté implique l'intelligence. — L'objection paraît irréfutable ; mais peut-être s'adresse-t-elle plutôt à la terminologie de M. Secrétan qu'au fond même de sa pensée.

et de plus indéterminé, puisque c'est la négation de toute détermination » (leçon XVII).

Nous n'avons pu éviter l'idée de l'absolu pur, malgré l'étonnement et le trouble qu'elle cause à notre intelligence; mais nous pouvons encore moins nous y arrêter. La logique elle-même ne nous le permet pas. Nous ne pourrions nous y arrêter que si elle n'impliquait aucune contradiction; et un peu de réflexion suffit à nous convaincre du contraire. Jusqu'ici, nous n'avons de l'absolu qu'une idée toute négative; et pourtant nous apercevons distinctement que l'absolu est le plus positif de tous les êtres. Nous avons écarté de l'absolu tout attribut, toute détermination; nous avons dit: Il n'est pas ceci ou cela; il n'est rien. Nous aurions pu en dire autant du néant. Mais il est clair que ces propositions négatives, étant appliquées à l'absolu, ont un sens tout différent de celui qu'elles prendraient, si nous les appliquions au néant. Le néant est le vide absolu; l'absolu est l'absolue plénitude; c'est pour cela même que nous avons cru devoir dire qu'il n'est pas ceci ou cela. Si nous lui refusons telle ou telle détermination particulière, ce n'est pas que dans notre opinion il y ait dans son être quelque défectuosité, quelque lacune; tout au contraire. Toutes les déterminations possibles de l'être sont donc au fond *contenues* dans l'absolu pur, mais implicitement; elles y sont contenues sans être distinctes les unes des autres ou de l'absolu qui les contient, sans être aperçues ni réalisées; en d'autres termes, elles y sont contenues à l'état de *pures possibilités*. L'absolu pur est donc l'être en qui sont virtuellement renfermés tous les possibles; l'absolu pur est la *puissance absolue*. Telle est l'expression positive de cette idée que jusqu'ici nous n'avions su définir que négativement.

Maintenant, la puissance absolue restera-t-elle à l'état de pure puissance? sera-t-elle éternellement inerte et oisive? Cela ne peut se concevoir. Toute force est active, hors de soi ou en soi, et d'autant plus active qu'elle est plus intense. A la vérité, une force peut demeurer un temps inerte ou plutôt latente, lorsqu'elle est contenue et dominée par une autre, par exemple une force physique par une force morale; mais ici toute supposition de ce genre est écartée par l'idée même de l'absolu. On ne peut concevoir aucun obstacle, ni extérieur ni intérieur, à ce qu'il se réalise et s'actualise. Aussi bien, si c'est nier l'absolu que le considérer uniquement comme un pur acte et l'exclure de l'existence *virtuelle*; ce serait le nier aussi que le considérer uniquement et obstinément comme une pure puissance, et l'exclure de l'existence *actuelle*. Ainsi, sans nier ni supprimer

l'idée de l'absolu pur, mais au contraire en déduisant de cette première notion de Dieu ses conséquences logiques, nous sommes conduits à affirmer que Dieu existe sous un mode opposé au premier. L'idée négative de l'absolu engendre l'idée affirmative; le Dieu virtuel mène au Dieu actuel; l'absolu qui n'est rien devient l'absolu qui est tout, c'est-à-dire qui possède tous les attributs positifs compris dans l'idée de l'être.

En effet, si Dieu existe sous ces deux modes opposés, c'est qu'il passe de l'un à l'autre. Il y a donc dans le sein de Dieu un mouvement et, comme s'expriment volontiers les Allemands, un *devenir*, dont Dieu est à la fois la cause et l'effet, et par lequel il se réalise, s'actualise, se détermine lui-même. Cet acte de Dieu est *absolu*, car il procède de la puissance absolue, et on ne saurait rien concevoir qui doive ou puisse lui imposer quelque limite. — Il est *immanent* ou *intra-divin*; il ne doit nullement être confondu avec le développement du monde ou de la créature, et nous sommes à mille lieues du panthéisme. Il est *éternel*, étranger au temps aussi bien qu'à l'espace. La cause (le mode virtuel de l'être divin) n'est séparée de son effet (le mode actuel) par aucun intervalle de durée; la priorité que nous lui attribuons est, répétons-le, purement logique. Comme ce devenir divin n'a point de commencement, aussi n'a-t-il point de fin; il n'est pas plus passé qu'il n'est futur; si nous voulons absolument *nous le représenter*, il faut, non pas le concevoir, mais nous le représenter comme constamment présent, comme se reproduisant de la même manière à chaque instant de la durée. C'est grâce à cette évolution interne que Dieu est le Dieu *vivant*. Car nous voyons qu'il y a en Dieu un devenir absolu, un devenir dont le résultat, qui est l'être, coïncide absolument avec le devenir lui-même. Or la vie (telle est sa définition la plus générale, sa formule la plus abstraite), est l'unité de l'être et du devenir ¹.

Cherchons maintenant à concevoir l'acte absolu par lequel Dieu détermine ou réalise son être, et le résultat de cet acte, à savoir le second mode de l'existence divine. Nous avons à examiner, quant à cette nouvelle existence que Dieu se donne : 1^o quel en est le *contenu* ou l'essence; 2^o quelle en est la *forme*.

Toutes les déterminations possibles de l'être sont, avons-nous

¹ « Il y a vie, dit encore Rothe, partout où il y a relation d'un être avec lui-même. » Ajoutons qu'il s'agit d'une relation *téléologique*. Un être vivant est un être qui a sa fin en soi, et qui tend à la réaliser. Mieux il y réussit, plus sa vie est intense, belle, heureuse. Supposez qu'il y réussisse tout à fait; admettez qu'il y a mouvement incessant vers le but, et que le but est incessamment atteint; vous avez évidemment l'idéal de la vie, la vie parfaite. Telle est la vie de Dieu, telle est celle des esprits bienheureux.

dit, implicitement contenues dans le sein de l'absolu pur ; dire qu'elles y sont implicitement, c'est dire qu'elles n'y sont pas encore à l'état de possibilités *données*, déterminées, aperçues ; elles sont enfouies, pour ainsi dire, dans la simplicité de son être. Ce sont des possibilités purement virtuelles, des possibilités simplement possibles, pour ainsi dire. La première démarche de l'absolu, lorsqu'il s'actualise, doit donc être de changer cette possibilité latente en possibilité distincte ; de produire, de *poser* toutes ces déterminations possibles de l'être comme étant ce qu'elles sont, c'est-à-dire comme étant *possibles*. Or, poser une chose comme possible, c'est la *penser*. L'absolu positif, *das absolute Etwas*, caché dans le sein de l'absolu pur devient un absolu *pensé* : voilà le premier moment de l'acte divin que nous cherchons à comprendre.

Mais être pensé, ce n'est pas encore *exister* dans toute la force du terme. Une chose qui est simplement pensée n'est sans doute pas un pur néant, mais elle n'existe qu'à demi ; elle n'existe pas en soi, mais seulement pour celui et par celui qui la pense. Pour qu'elle existe véritablement il faut qu'à cette existence subjective qu'elle possède déjà se joigne une existence objective ; il faut qu'elle passe du domaine de l'idée pure dans celui de la réalité ; il faut, en un mot, qu'elle soit *posée*¹, comme s'exprime Rothe. Or le mouvement interne par lequel l'absolu s'actualise, étant lui-même absolu, ne saurait, pour ainsi dire, s'arrêter à moitié chemin. L'absolu positif caché dans le sein de l'absolu pur, était en premier lieu pensé ; en second lieu, il est *posé* ou *réalisé* : tel est le second moment de l'acte divin.

S'il nous a paru que Dieu pense son être avant de le poser, nous savons assez qu'il s'agit d'une priorité purement logique et non d'une priorité temporelle. Au fond, « penser » et « poser » sont ici deux fonctions absolues qui doivent coïncider d'une manière absolue et se pénétrer mutuellement ; autrement l'absolu lui-même serait supprimé. En se pensant, Dieu se pose ; en se posant, il se pense. Si donc nous cherchons quel doit être le résultat de cet acte double, nous sommes conduits aux conclusions suivantes : l'Être divin, dans son mode actuel, est un être tout à la fois pensé et posé, ou, ce qui revient au même, à la fois idéal² et réel ; c'est de plus un être en qui l'élément idéal

¹ *Poser* une chose, c'est donc la faire passer de la possibilité à la réalité. Ce mot est familier à tous ceux qui ne sont pas étrangers au langage de la philosophie allemande. Nous l'avons pris un peu plus haut dans un sens plus large ; nous lui conserverons désormais la signification précise que nous venons d'indiquer.

² *Idéal* n'est pas pour nous synonyme d'*idéal*. Ce que nous nommons idéal, c'est ce qui est pensé, ce qui appartient au domaine de l'idée. Ce qu'on appelle idéal, c'est ce qui a le caractère d'un type ; c'est ce qui est essentiellement une *pure* idée.

et l'élément réel, la pensée et l'existence (c'est-à-dire ici l'existence réelle ou objective, *Dasein*, se pénètrent réciproquement et d'une manière parfaite; cet être est une pensée absolument réelle et substantielle, une réalité absolument intelligible et pensée; il est l'unité absolue de l'idéal et du réel, de la pensée et de l'existence (objective); en un mot, il est *Esprit*. Car c'est bien l'idée de l'esprit que nous avons rencontrée, l'esprit est l'unité absolue de l'idéal et du réel, de la pensée et de l'existence objective. Et comme tout ici est absolu, l'acte et le résultat de cet acte; nous savons enfin ce que Dieu, dans son mode actuel, est au point de vue de son essence : Dieu est l'*Esprit absolu*.

Arrêtons-nous un moment à cette définition de l'esprit, qui est la clef du système de Rôthe. « Si quelqu'un, dit-il, ne parvient pas à comprendre notre idée de l'esprit, nous ne pouvons que lui conseiller de nous fausser ici compagnie. » Après un tel conseil, nous avons tout intérêt à faire tous nos efforts pour rendre cette idée intelligible à nos lecteurs.

Rôthe se plaint que cette question : « Qu'est-ce que l'esprit ? » ne reçoive pour l'ordinaire, même de la part des savants, que des réponses vagues et incohérentes. Cela vient de ce que l'idée de l'esprit ne peut être trouvée que par voie spéculative, le monde de l'expérience ne nous offrant, à l'exception d'une seule individualité ¹, que des êtres *approximativement* spirituels. C'est une forte preuve de la réalité de l'esprit, que nous soyons tous persuadés de son existence, tout en sachant si peu ce qu'il est. — « L'esprit, dit-on, c'est ce qui est *immatériel*, c'est le contraire de la matière. » Pensée fort juste, mais qui ne conduit pas loin; car l'idée de l'esprit étant essentiellement positive, tandis que l'idée de la matière est principalement négative, c'est évidemment par l'idée de l'esprit qu'il faut entendre et définir son contraire, la matière, et ce n'est pas par l'idée de la matière qu'il faut entendre et définir l'esprit. — Souvent on oppose l'esprit, non plus à la matière, mais à la *nature* : c'est à tort; car il existe et il peut exister une *nature spirituelle*. — Souvent aussi on définit l'esprit par la *personnalité*, par l'activité consciente. Il y a de la vérité dans cette pensée, car l'être spirituel, comme nous le verrons, est nécessairement personnel. Mais la définition que l'on propose est à la fois étroite et insuffisante. Elle est trop étroite; car chez l'être spirituel, la personnalité n'est pas *tout* ce ce qu'il y a de spirituel; il a aussi une nature, des facultés, des organes spirituels, un corps spirituel, comme s'exprime saint

¹ Celle de Jésus-Christ.

Paul. Le nier, c'est prétendre qu'une vie *purement* spirituelle est chose impossible; car assurément, il n'y a pas de vie sans organes. La définition que nous examinons est d'ailleurs insuffisante; car, lorsque j'ai dit que l'esprit pense, qu'il veut, etc., j'ai nommé des fonctions de l'esprit; j'ai laissé entière cette question : Cet être qui pense et qui veut, *qu'est-il?* quelle est sa substance? de quoi est-il fait, pour ainsi dire? c'est à cette question que Rothe prétend répondre par sa définition de l'esprit.

Tâchons d'en mieux expliquer la sens. La catégorie universelle, celle de l'être, se divise en deux classes : d'un côté l'idéal, de l'autre, le réel¹; d'un côté, la pensée; de l'autre, l'existence (objective). Une chose peut fort bien être purement idéale sans être réelle; en d'autres termes, elle peut n'être qu'une pensée pure, une simple abstraction. Au contraire, une chose ne peut avoir une existence réelle sans être à quelque degré déterminée, intelligible, c'est-à-dire idéale ou pensée². Il y a donc, dans toute existence, un rapprochement, une combinaison quelconque de l'idéal et du réel. Mais, chez les êtres matériels, cette combinaison est loin d'être complète, *absolue*; chez eux, l'idée n'est jamais absolument réalisée : (ils sont donc imparfaits); la réalité n'est jamais absolument intelligible et pénétrée par l'idée (il y a donc quelque chose d'indéterminé et d'obscur au fond de leur être). C'est pourquoi ces deux éléments de leur être (l'idée et l'existence objective), n'étant unis que relativement, peuvent et doivent se séparer; en d'autres termes, ils sont périssables. Concevez au contraire l'idée et la réalité comme étant unies d'une manière intime, absolue et par conséquent indissoluble : vous avez la notion de l'esprit. Si claire que soit cette idée pour la raison, l'imagination ne saurait en aucune façon se la représenter. Il n'y a là rien d'étonnant; l'imagination ne peut se représenter les choses que dans l'espace et dans le temps, c'est-à-dire à l'aide de l'élément matériel; or l'esprit est le contraire de la matière. Mais pour la plupart des hommes, où s'arrête l'imagination, là s'arrête aussi la pensée; voilà pourquoi il leur est si difficile de concevoir l'esprit, et si difficile aussi d'y croire. « Cependant, dit Rothe, avec autant de vérité que de noblesse, la foi à l'esprit est l'indispensable condition que chacun doit remplir,

¹ Rothe ne dédaigne pas d'éclaircir ici sa pensée par une observation des plus familières. Il y a un certain jeu de société où une personne est appelée à découvrir, à l'aide de questions, un objet auquel d'autres ont pensé. Or, la première question qu'elle pose, la plus générale du moins qu'elle puisse poser, est celle-ci : L'objet dont il s'agit est-il idéal ou réel? Existe-t-il ou n'est-il qu'une pure conception de l'esprit?

² Conséquence : la pensée, c'est-à-dire la possibilité posée (*lato sensu*) comme telle, précède (logiquement) la réalité déterminée. Ce principe est, selon le philosophe Weisse, un axiome inhérent à la raison. S'il dit vrai, il y a là une nouvelle justification de la manière dont Rothe a conçu et construit l'idée de Dieu.

s'il veut vivre et s'il veut penser d'une manière conforme à la dignité humaine. L'acte par lequel nous nous élevons à cette foi est l'acte décisif de notre vie morale, et le devoir de tous. Il y a comme un préjugé instinctif qui nous porte tout d'abord et invinciblement à croire à la réalité, et même à la réalité exclusive de ce qui est matériel, sensible et palpable; mais ce n'est qu'au moment où nous rompons avec ce préjugé, que nous commençons à nous comprendre nous-mêmes et à comprendre le monde, à y discerner notre place et notre voie. Plus une chose est matérielle, moins elle est réelle, moins elle a d'existence véritable. — Il nous est difficile de reconnaître cette vérité, parce que notre propre existence est, à ses débuts, principalement matérielle; et pourtant elle est sous nos yeux; elle s'impose à nous dans l'expérience que nous faisons journellement de la fragilité et, par conséquent, du néant des choses matérielles, expérience qui nous arrache souvent des plaintes amères.....

« L'idée de l'esprit, telle que je viens de l'exposer, continue Rothe, est la racine de mon réalisme. C'est ici le point où le réalisme et l'idéalisme se séparent. Au point de vue de l'idéalisme, l'être véritable, c'est l'idée pure ¹; au point de vue du réalisme, l'être véritable n'est pas seulement idée; il est en même temps réalité; il est esprit. »

De sa définition de l'esprit, Rothe tire une série de conséquences qu'il expose avec une joie visible. A travers ces froides et sévères abstractions dont l'auteur de l'*Ethique* se défend de s'écarter, celui qui a des oreilles pour entendre discerne aisément comme un véritable cantique à la louange de l'Esprit : 1° l'esprit est (et il est seul) l'être *véritable* et *complet*, puisqu'en lui se rejoignent et s'unissent, comme à leur sommet, ces deux catégories de l'idéal et du réel, dont l'ensemble constitue la totalité de l'être. 2° L'esprit est *bon*, et seul parfaitement bon. Car ce qui est bon, c'est, comme il a été expliqué, ce qui répond à son idée; or, étant l'unité absolue de l'idée et de la réalité, l'esprit est l'être qui, *en vertu de son idée même*, répond toujours et parfaitement à son idée. (Par conséquent un être imparfaitement bon ne peut pas être réellement et complètement spirituel). 3° L'esprit est (et il est seul) *impérissable*. Car en lui l'unité de l'idée et de la réalité, étant consommée, est par là-même indissoluble. L'idée, devenue parfaitement réelle et substantielle, ne peut plus laisser échapper, en quelque sorte, l'existence réelle dont elle s'est emparée; et lorsque l'être réel est entièrement pénétré par l'idée et en quelque sorte fondu avec elle, il n'y a

¹ Tel est le Dieu de Hegel; tel est aussi celui de M. Vacherot.

plus lieu de craindre qu'en lui l'idée ne s'éteigne. « L'esprit, dit Schelling, est une flamme qui se nourrit d'elle-même. » 4° Etant parfait et impérissable, l'esprit est en même temps *inaltérable* : rien au monde (à plus forte raison rien de matériel) ne peut l'obscurcir, le troubler, lui porter aucun dommage. Quoiqu'il ne soit pas *simple* (puisque'il est la combinaison de deux éléments distincts), il est *indivisible*. 5° Possédant l'existence parfaite, inaltérable, bienheureuse, jouissant d'une sécurité absolue, l'esprit n'a aucune raison pour se tenir, en quelque sorte, sur la défensive à l'égard d'un autre être, quel qu'il soit, pour le repousser et pour l'exclure. Si donc il y a relation entre l'esprit et un autre être, cette relation ne pourra être, du côté de l'esprit, qu'entièrement affirmative ; c'est-à-dire que l'esprit s'ouvrira à cet autre être et se communiquera à lui. L'impénétrabilité est considérée comme une des propriétés distinctives de la matière ; l'esprit au contraire est essentiellement *pénétrable*. Exprimons la même pensée en d'autres termes : L'esprit est *lumière* (lumière immatérielle) ; l'esprit est *amour*. 6° Il faut remarquer enfin que l'esprit ne peut exister (comme tel) qu'à l'état *actuel*¹. Puisqu'il est, d'après sa définition, la pensée absolument réalisée, il y aurait contradiction à le concevoir comme existant à l'état virtuel, c'est-à-dire à l'état de possibilité ou de pensée pure (non réalisée). — La suite de cette exposition nous fera mieux connaître encore l'essence de l'esprit, et surtout les conditions sous lesquelles il se produit.

Il nous reste à considérer le mode actuel de Dieu sous un second aspect, c'est-à-dire au point de vue, non plus de son essence, mais de sa *forme*. Pour Dieu, actualiser son être, c'est, avons-nous dit, le *penser* et le *poser*. Mais, pour que ce double acte s'accomplisse, il faut nécessairement qu'il y ait en Dieu un principe de pensée, c'est-à-dire un entendement, et pareillement un principe capable de poser ou de réaliser une chose pensée, c'est-à-dire une *volonté*. D'ailleurs, l'entendement et la volonté sont évidemment compris dans cet absolu positif, qui est la totalité des déterminations possibles de l'être, et qui, comme nous l'avons dit plusieurs fois, est contenu et caché dans l'absolu pur. Donc, dans l'évolution par laquelle l'absolu s'actualise, ce qui d'abord (au sens logique) jaillit de son sein, c'est d'une part l'entendement, et d'autre part la volonté. L'entendement divin (*Selbstbewusstsein*) est absolument actif ; il ne reçoit pas ses pensées du dehors, il les tire et les produit

¹ « La substance de l'esprit ne peut être qu'un acte ; en chercher une autre serait prouver qu'on ne sait pas ce que le mot esprit signifie » (Secrétan, leçon XXI).

de lui-même. Ajoutons qu'il peut se replier lui-même, faire de lui-même son propre objet; en d'autres termes, il implique la conscience de soi! Comme la raison est la plus haute puissance de l'entendement, l'entendement divin est la *raison absolue*. A son tour, la volonté divine (*Selbstthätigkeit*) est absolument active; elle n'est pas l'instrument d'une causalité étrangère, elle est la cause unique de ses propres actes. Ajoutons qu'elle aussi peut se replier sur elle-même et faire d'elle-même son propre objet; Dieu peut vouloir vouloir. Comme la liberté est la plus haute puissance de la volonté; la volonté divine est la *liberté absolue*.

Nous savons déjà qu'en Dieu l'entendement par lequel il pense son être, la volonté par laquelle il le pose, étant des fonctions absolues, coïncident aussi d'une manière absolue et se pénètrent réciproquement (Aussi bien, dans le domaine de l'expérience, l'entendement et la volonté sont-ils deux faits corrélatifs et inséparables). Mais l'entendement et la volonté, joints et unis ensemble en un même sujet, constituent ce qu'on nomme la *personnalité*. Dieu donc est la *personnalité absolue* (le *moi absolu*). Voici une nouvelle et importante découverte; rattachons-la à celles que nous avons déjà faites, et disons : Dieu, dans son mode actuel, est, quant à son essence, l'Esprit absolu; quant à la forme de son être, il est tout d'*abord* (au sens logique) la personnalité absolue. La personnalité se présente à nous comme étant d'*abord* l'effet d'un acte ou d'un *devenir* impersonnel; car il n'y a pas de vouloir avant la volonté, ni de pensée avant l'intelligence. Mais aussitôt que la personnalité apparaît, elle devient le principe dominant et directeur du reste de l'évolution divine.

Après avoir ainsi affirmé la personnalité divine, Rothe ajoute : « Ceux qui prétendent avoir une idée positive de Dieu, et qui lui refusent la personnalité, ne savent pas ce qu'ils font. Du moment où l'on considère l'absolu comme déterminé, et par conséquent, comme déterminé d'une manière complète et parfaite, n'est-il pas contradictoire de lui refuser la plus haute de toutes les déterminations, la plus haute, non-seulement de celles que nous connaissons par expérience, mais de celles qui sont possibles et concevables? C'est une étrange chimère que de se figurer que l'on rehausse la majesté de Dieu en le privant des prérogatives qui distinguent l'être humain, prérogatives auxquelles, il est vrai, plusieurs de nos sages du jour croient devoir renoncer pour leur propre compte. L'erreur de leur philosophie se réfute elle-même par ses conséquences : car, ayant rejeté l'idée d'un Dieu personnel, c'est-à-dire au fond

l'idée même de Dieu, ils sont invinciblement amenés à recourir à des personnifications mythologiques... Un absolu impersonnel n'est pas un être dont je puisse me faire une idée¹; encore moins est-ce un être qui puisse être pour moi un objet de respect, de confiance et d'amour. » — « L'effort que fait une certaine philosophie, dit Julius Müller (approuvé par Rothe), pour s'élever au-dessus de l'idée d'un Dieu personnel la conduit infailliblement à tomber beaucoup au-dessous de cette idée, et à assimiler Dieu à la nature impersonnelle et inconsciente. »

Mais nous n'avons encore envisagé (au point de vue formel) qu'une face du mode actuel de l'absolu. L'évolution interne en vertu de laquelle Dieu actualise son être suppose d'une part un *sujet* qui le pense et qui le pose; ce sujet, nous le connaissons maintenant : c'est la personnalité divine. Mais cette même évolution suppose avec non moins d'évidence un *objet* qui ne pense pas, ne pose pas (ne veut pas) de lui-même, mais qui est seulement pensé et posé; quel est cet objet? Tâchons de nous en faire une idée.

En premier lieu, la personnalité divine *pense* l'absolu positif contenu dans le sein de l'absolu pur. Qu'est-ce que penser? Toute pensée implique une analyse et une synthèse. Penser, c'est diviser (idéellement) un objet (idéel ou réel) en ses éléments, puis le ramener à l'unité, le ranger sous une idée d'ensemble, en un mot le *comprendre*. Ces deux éléments de toute pensée doivent se trouver aussi dans la pensée divine.

Voici donc, pour ainsi parler, ce qui se passe. La personnalité divine pense l'absolu positif, qui, du reste, ne se dégage que par cette pensée elle-même de l'absolu pur qui le contient. Ainsi, dans la pensée de Dieu et sous son regard, l'absolu positif se *déploie*, se *différencie* à l'infini, produit et manifeste, par une sorte de *développement* interne et intemporel, la pluralité infinie des déterminations possibles de l'être. Voilà l'analyse : voici la synthèse. La pluralité infinie dont nous venons de parler est conçue comme totalité, comme *système*. L'unité, le centre de ce système est la personnalité divine elle-même. Elle rapporte à soi comme *but* chacun des éléments dont se compose le système. Elle les conçoit comme formant un vaste et complet ensemble de moyens, d'instruments, d'*organes*, qui la servent, en un mot, comme constituant son *organisme*.

En second lieu, tandis que la personnalité divine pense l'absolu positif, elle le *pose* du même coup, et le pose tel qu'elle le

¹ On n'accusera pas Rothe d'inconséquence si l'on se souvient que, selon lui, l'absolu pur ne peut pas être pensé, sinon d'une manière négative.

pense. L'évolution que nous venons de décrire ne s'accomplit donc pas d'une manière purement idéale, mais aussi d'une manière réelle. En même temps que l'entendement divin la conçoit, la volonté divine la réalise. Mais, ne l'oublions pas; c'est l'idée de Dieu que nous nous analysons; le résultat, aussi bien que la cause de l'acte divin que nous essayons de concevoir, c'est toujours Dieu même. Nous ne savons pas encore s'il y a un monde¹.

Résumons enfin ces caractères de l'objet absolu que pense et que pose le sujet absolu ou la personnalité divine. Cet objet est *spirituel*, puisqu'il est pensé et posé en même temps, et qu'il est le résultat d'un acte d'intelligence et de volonté qui est à la fois double et unique. Il est *seulement* pensé et posé, il n'est pas lui-même principe d'activité et de pensée : par conséquent, il est *impersonnel*. Cependant, c'est en vertu d'un développement interne (*aus sich selbst heraus*) qu'il s'est produit, qu'il a mis au jour toutes les déterminations qu'il contenait d'abord d'une manière implicite; c'est-à-dire qu'il est *nature*. Enfin, puisqu'il n'a pas son but, ni sa fin en soi, mais dans un *autre* (la personnalité divine), il constitue une organisation, un *organisme* (de ὄργανον, instrument), l'organisme absolu de la personnalité absolue. Nous l'appellerons d'un mot *la nature divine* (comp. 2 Pierre I, 4). On pourrait aussi l'appeler le *corps* de Dieu pourvu que l'on eût soin d'écarter rigoureusement l'idée d'un corps matériel. « Tertullien n'est donc pas aussi absurde et aussi ridicule qu'on le dit, quand il affirme que tout être réel a un corps, sans en excepter Dieu lui-même... La piété vivante, la plus sublime aussi bien que la plus naïve, sait et croit avec l'Écriture sainte que Dieu a des yeux, des oreilles, des mains, des pieds, un bras étendu, etc. — Ce qui signifie simplement que Dieu a une nature, un organisme (spirituel). »

¹ La savante revue trimestrielle qui se publie à Genève depuis le commencement de la présente année, et qui a pour titre : *Théologie et Philosophie*, contient dans sa deuxième livraison une analyse très-succincte de la théologie de Rothe. J'y lis ces mots : « La personnalité divine se crée un organisme naturel en déterminant le contenu que renferme l'essence divine, en la diversifiant dans une pluralité d'êtres distincts et différents de cette essence, etc. » Tout lecteur sera porté à s'imaginer que ces êtres sont ceux-là mêmes que nous appelons les créatures; il en conclura que, d'après Rothe, les êtres particuliers sont renfermés dans l'essence divine, et se croira le droit de l'accuser de panthéisme. C'est pourquoi il importe de remarquer que Rothe n'a ni pensé ni parlé de la sorte. Le malentendu est tout entier à la charge de l'auteur de l'article que nous signalons. Mais, d'après notre propre exposé, Rothe ne représente-t-il pas Dieu comme réalisant dans sa propre essence toutes les déterminations possibles de l'être, et par ce côté n'est-il pas panthéiste? — Non. L'idée de Rothe, bien comprise, n'a rien de commun avec le panthéisme. Il attribue à Dieu toutes les déterminations *positives* de l'être, toutes celles qui n'impliquent ni négation ni contradiction, c'est-à-dire au fond toutes celles qui impliquent quelque perfection. Par conséquent, ni le mal ni l'existence matérielle n'appartiennent à l'essence de Dieu.

La personnalité de Dieu possède dans sa nature l'instrument nécessaire de son activité et de sa *vie*. Dire que Dieu n'a point de nature, c'est se mettre dans l'impossibilité de concevoir le Dieu vivant.

L'acte par lequel Dieu se détermine comme personnalité, et celui par lequel il se détermine comme nature, sont au fond un seul et même acte, quoique la priorité logique appartienne au premier. Il y a entre la personnalité de Dieu et sa nature un rapport de causalité réciproque. La nature divine n'existe que grâce à la personnalité, qui la pense et qui la pose ; mais à son tour la personnalité n'est *absolue* qu'à la condition de penser et de poser l'objet absolu, c'est-à-dire grâce à la nature divine.

Cependant, il importe de remarquer que la nature divine n'étant que l'*instrument* de la personnalité ou du moi divin, demeure absolument sous la dépendance de celui-ci. Comme la volonté de l'homme gouverne ses organes, ainsi la personnalité de Dieu agit par l'intermédiaire de sa nature. Les actions de Dieu ne sont jamais de simples effets de sa nature ; elles sont toujours personnelles, libres, *morales*. C'est dire que Dieu possède l'absolu *libre arbitre* (*Macht der Selbstbestimmung*). En vertu de sa nature, Dieu peut tout (tout ce qui n'implique pas contradiction) ; mais il n'est nullement obligé de vouloir et de faire tout ce qu'il peut. L'assujettir à une nécessité de ce genre, ce n'est pas rehausser sa toute-puissance, c'est la détruire. « C'est assimiler Dieu, dit spirituellement Oetinger, à un cocher qui ne peut pas retenir ses chevaux, mais qui est contraint de les laisser courir. » — « L'exercice de la puissance divine comporte toutes les limites que lui impose la sainte volonté de l'amour¹. » — Toutefois, ce que nous nommons le libre arbitre de Dieu n'implique pas qu'il y ait en lui hésitation ou choix arbitraire. De l'accord absolu de sa volonté avec sa raison résulte une nécessité *morale* qui est la perfection même de la liberté.

Une personnalité², et une nature qui lui sert d'organe, constituent dans leur unité ce qu'on appelle une *personne* (*a potiori fit denominatio*). Nous savons donc enfin ce qu'est Dieu dans son mode actuel. Si l'on envisage le contenu de son être, il est l'esprit absolu ; si l'on envisage la forme de son être, il est la *personne absolue*. Dieu donc est l'esprit personnel absolu,

¹ Cette pensée est de Julius Müller.

² Dans la langue que nous adoptons d'après Rothe, le mot de personnalité désigne, non pas une qualité abstraite, mais l'*élément personnel* de l'être personnel (le *moi*.)

la personne spirituelle absolue. La détermination personnelle est la *forme* la plus parfaite de l'existence; car elle implique le plus haut degré d'organisation, de concentration, d'harmonie intérieure. Comme personne absolue, Dieu rentre dans cette unité absolue, dans cette identité avec lui-même dont il avait paru sortir en s'actualisant; mais son unité est désormais une unité *interne*, une unité riche, complexe, vivante.

Les vérités que nous venons de découvrir éclairent d'un nouveau jour l'idée de l'esprit. L'esprit absolu est personnel; de même tout esprit est personnel. Dieu s'est produit comme esprit en se pensant et en se posant lui-même; la même loi s'applique à la formation de tout esprit; nul être ne peut devenir spirituel que de son propre fait et par sa propre activité. Un esprit ne peut être créé immédiatement comme tel; il ne peut être un *pur* effet d'une puissance autre que lui-même, fût-ce la Puissance infinie. Sans doute, on conçoit très-bien qu'un agent produise hors de lui *une combinaison* quelconque de l'idée et de la réalité; c'est ce que fait le Créateur dans la nature matérielle, l'homme dans les ouvrages de l'art. Mais, pour qu'il y ait *unité absolue* de l'idée et de la réalité, il ne suffit pas que le même sujet pense cette idée, pose (ou produise) cette réalité; il faut en outre que par cette double activité, le sujet se pense et se pose lui-même; il faut que le sujet pensant et posant soit le même être que l'objet pensé et posé. A ces conditions seulement, on conçoit que l'unité des deux éléments de l'être, l'idée et la réalité, soit *absolue*. L'esprit donc est son propre ouvrage; il est effet et cause de lui-même. Or, pour parler plus rigoureusement (puisque l'esprit ne peut exister à l'état virtuel), l'esprit est l'acte d'une puissance qui n'est pas encore esprit, mais qui le devient par cet acte même. — Comme il est dans l'essence de l'esprit d'être achevé et parfait, si Dieu pouvait créer *immédiatement* des êtres spirituels, il pourrait créer aussi des êtres absolument saints, et le développement moral serait chose superflue. Précisément parce qu'il ne peut être l'ouvrage d'un autre, parce qu'il est devenu par lui-même ce qu'il est, l'esprit est de tous les êtres celui qui a le *plus de prix*; son prix est immense et incomparable. — Enfin, puisque l'esprit seul est bon, ce qui a été dit de l'esprit est vrai aussi du *bien*. Le bien ne peut exister que chez des êtres personnels et comme un fruit de leur libre détermination. Le vrai bien, c'est le *bien moral*.

L'idée de l'esprit personnel absolu étant une notion positive de l'intelligence, Dieu, considéré dans le mode actuel de son être, est le Dieu intelligible ou manifesté, le *Δόγος*.

Mais le mode actuel de Dieu supprime-t-il le mode virtuel? En

dévenant la personne absolue, Dieu a-t-il cessé définitivement d'être l'absolu pur ? Admettre cette supposition, ce serait rejeter une idée de Dieu qui nous a paru nécessaire et par conséquent vraie, celle de l'absolu pur ; ce serait supprimer l'absoluité de la personne divine elle-même, qui n'aurait plus en elle-même le fonds et la cause de son être ; ce serait enfin introduire en Dieu le changement, et par conséquent le temps. Il faut donc penser au contraire qu'au mouvement immanent de l'être divin que nous avons décrit succède un mouvement en sens inverse, et qu'après avoir passé de l'état virtuel à l'état actuel, il retourne de l'état actuel à l'état virtuel. (Observons une dernière fois que l'idée du temps doit toujours être écartée rigoureusement ; si malgré nous elle est dans les mots, elle n'est pas dans le fond des choses ni dans notre pensée). La personne divine sort par une évolution *nécessaire* du sein de l'absolu pur ; par un acte *libre*, elle s'y replonge volontairement pour en sortir de nouveau. Par là se ferme le cercle de l'existence divine. « L'absolu pur se déploie éternellement et produit la personne divine ; la personne divine verse éternellement sa plénitude dans le sein de l'absolu pur. Dans ce mouvement immanent et éternel qui constitue la vie de Dieu, le torrent inépuisable de son être remonte éternellement à sa source, mais pour en jaillir de nouveau et éternellement. » Ainsi Dieu est véritablement et pleinement *cause de lui-même* ; car il est *cause même de son mode virtuel*, même de son existence à l'état d'absolu pur. Ainsi encore Dieu qui, dans le principe, est *nécessairement* ce qu'il est, l'est aussi *librement*, puisqu'il l'est en vertu d'un acte de sa personnalité. Ainsi enfin, Dieu est conçu véritablement comme existant au-dessus et *en dehors du temps*. Car, puisque Dieu s'engendre éternellement lui-même, puisqu'il passe incessamment et à la fois de la puissance à l'acte et de l'acte à la puissance, en lui le devenir coïncide absolument avec l'être. Or, l'existence temporelle est celle où le devenir se sépare de l'être ¹.

En résumé, concevez que Dieu est tout à la fois l'absolu pur et l'esprit personnel absolu ; concevez que c'est un seul et même Dieu qui existe sous ces deux modes, et qu'il en est l'absolue unité, et vous possédez l'idée spéculative de Dieu d'après Rothe.

L'auteur de *l'Ethique* observe qu'avec un peu de bonne volonté et d'habileté, il aurait pu très-aisément changer la *dualité* des modes divins en *trinité*, et préparer ainsi un accueil plus favorable à sa doctrine auprès de beaucoup d'esprits. Il aurait suffi

¹ En d'autres termes : c'est l'existence de l'être qui n'est plus ce qu'il a été ou n'est pas encore ce qu'il sera.

pour cela de présenter la personnalité et la nature divines comme constituant chacune un mode distinct ¹. « L'idée trinitaire de la Divinité que nous aurions ainsi obtenue aurait, ajoute-t-il, présenté des avantages spéculatifs faciles à établir sur la doctrine ecclésiastique de la Trinité, qui, attribuant à chacune des trois hypostases le caractère personnel, nous place dans l'alternative, ou d'attacher aux termes qu'elle emploie un sens trithéiste, ou de n'y attacher aucun sens. — Nous pourrions donc facilement nous faire un mérite d'avoir construit spéculativement la doctrine de la Trinité ou du moins une doctrine trinitaire..... — Mais nous ne mentionnons ce rapprochement que pour l'écarter. Nous déclarons formellement que l'idée de Dieu que nous avons exposée n'a rien de commun avec le dogme de la Trinité et n'a pas la prétention d'être trinitaire. Au reste, nous ne voyons pas pourquoi nous nous croirions obligés d'arriver à une conception trinitaire de la Divinité. En particulier nous ne voyons pas en quoi notre foi chrétienne y pourrait être intéressée. »

Mais si l'idée de Dieu que nous venons de développer ne s'appuie pas sur une tradition dogmatique vénérée, elle a l'avantage plus considérable de répondre (relativement et imparfaitement, cela va sans dire) aux exigences de la raison et à celles de la conscience religieuse. La dialectique a reconstruit ce qu'elle avait commencé à détruire; Dieu est conçu d'une part comme étant absolu, d'autre part, comme possédant une richesse infinie de déterminations; mais ces deux notions de la Divinité ne se contredisent plus, car nous avons reconnu que l'une découle nécessairement de l'autre. D'un autre côté on aura remarqué que, partant de la plus haute abstraction, Rothe arrive à une notion de Dieu singulièrement vivante et concrète. Le Dieu de son système est beaucoup plus humain, plus semblable à nous et plus proche de nous, que ne l'est pour l'ordinaire le Dieu de la science théologique. Cette assertion se confirmera de plus en plus à mesure que la théologie de Rothe nous sera plus complètement connue. Il y manque encore la doctrine des attributs divins, aussi bien que celles de la création et de la Providence. Mais nous sommes obligé de renvoyer ces développements à un prochain article.

Notre analyse prend des proportions imprévues et menaçantes; on nous pardonnera d'avoir préféré la longueur à l'obscurité. Que si l'on juge que nous sommes tombé dans le premier

¹ C'est ce que Rothe avait fait dans la première édition de l'*Ethique*; mais il avait déjà que sa trinité spéculative n'avait rien de commun avec la trinité ecclésiastique.

de ces défauts sans éviter toujours le second, que l'on nous excuse encore en raison de la difficulté de notre tâche. Ce n'est pas une médiocre entreprise, nous le reconnaissons de plus en plus, que celle de rendre compte du système de Rothe dans notre langue, de transplanter sur le sol français un arbre où circule si abondamment la sève germanique. Mais nous sommes assez récompensé, si quelques rares lecteurs jugent que notre labeur n'est pas stérile, et que les idées que nous sommes en train d'exposer valaient la peine d'être connues et d'être méditées.

C. BABUT.

(*Suite.*)

SYMBOLISME DE L'ALPHABET HÉBREU

I.

Chacun sait que le plus ancien système d'écriture connu est le système hiéroglyphique des Egyptiens, qui consistait à peindre la parole par des figures d'hommes, d'animaux, de plantes ou d'autres objets. Ce système d'écriture, d'une lecture difficile, fit place chez les Egyptiens même au système phonétique, exprimant les idées par l'intermédiaire du son des mots. C'est le célèbre Champollion qui le premier trouva la clef du système phonétique des Egyptiens ou, pour être plus exact, le passage du système hiéroglyphique au système phonétique. A force de recherches, et grâce à sa pénétration d'esprit, il reconnut que les Egyptiens étaient arrivés à représenter aux yeux un son ou une articulation donnée par la peinture d'un objet très-connu, dont le nom dans leur langue commençait précisément par le son ou l'articulation qu'il s'agissait de reproduire. Par exemple le lion se disant *labo* en égyptien, la figure du lion devint la lettre *l*, et ainsi de suite pour toutes les lettres de l'alphabet. Et comme les noms de beaucoup d'objets très-usuels commençaient souvent par la même lettre, ils se servirent *ad libitum* des uns et des autres pour représenter celle-ci. De là une grande variété de signes phonétiques. D'après Champollion, ils sont au nombre de deux cent cinquante. Ajoutons, pour compléter ces renseignements, que les scribes égyptiens se lassèrent peu à peu de représenter avec exactitude les divers objets, hommes, animaux, plantes, instruments, etc., destinés à peindre aux yeux les divers sons ou articulations de la parole, et qu'ils se bornèrent à en tracer la figure par de simples lignes. Ce fut l'origine de l'écriture démotique ou populaire des Egyptiens et de leur système alphabétique proprement dit.

Les Phéniciens, qui tirèrent vraisemblablement leur alphabet de l'Égypte, adoptèrent un système beaucoup plus commode et réduisirent leurs signes phonétiques à vingt-deux. Ce sont les vingt-deux caractères hébreux, phéniciens, sidoniens, cananéens, carthaginois (ou puniques), car ces divers termes, qui ont une valeur spéciale au point de vue de l'ethnographie, ont la même valeur au point de vue de la linguistique.

L'alphabet phénico-hébreu a son point de départ comme l'alphabet égyptien dans la reproduction des objets de la nature, mais si dans celui-ci les signes phonétiques conservent d'une manière étroite et constante leurs rapports de son ou d'articulation avec le nom des objets qui leur ont donné naissance, dans celui-ci le rapport n'est pas toujours étroit et constant, comme on le verra, et le nom de la lettre hébraïque est quelquefois sans liaison avec le mot qui désigne l'objet qu'elle représente, ou d'une étymologie incertaine.

Avant d'indiquer le symbolisme particulier de l'alphabet hébreu d'après les meilleurs philologues, transcrivons un passage curieux de Clément d'Alexandrie relatif à Moïse, le fondateur de la littérature hébraïque proprement dite : « Moïse, dit-il, devenu grand, fut instruit par les plus habiles des Égyptiens dans l'arithmétique et la géométrie, la rythmique et l'harmonie, la médecine et la musique. Ils lui enseignèrent encore la philosophie par des symboles, celle qui est contenue dans les lettres hiéroglyphiques... Il fut instruit par les Chaldéens et les Égyptiens dans les lettres égyptiennes et dans la science des choses célestes (l'astronomie) ; c'est pourquoi il est dit dans les Actes des apôtres qu'il fut instruit dans toutes les connaissances des Égyptiens. Eupolème, dans le livre qu'il a écrit sur les rois juifs, dit que Moïse fut le premier savant, et que le premier il enseigna la grammaire aux Juifs. Les Juifs transmirent cet art aux Phéniciens et les Phéniciens aux Grecs ¹. » La dernière assertion de Clément n'est pas exacte. Les Phéniciens ², et même les diverses peuplades cananéennes, connaissaient l'écriture ³, avant la conquête du pays de Canaan par les Hébreux. Ils ne reçurent donc pas l'alphabet de Moïse, mais c'est bien Moïse qui le leur emprunta. À leur tour

¹ *Stromat.*, lib. I, p. 343 et 344 (édit. de Paris, 1841).

² Le nom primitif des Phéniciens était Sidon (hébr. Tsidon), comme on le voit dans la Bible et dans Homère (*Iliade*, VI, 290 ; *Odyssée*, IV, 84 ; XVII, 424). Le nom de Phéniciens leur fut donné par les Grecs du littoral, en grec *Phœnix*, que les Tyriens avaient choisi pour symbole. Sidon était le fils aîné de Canaan, quatrième fils de Cham.

³ Ce fait est principalement prouvé par la présence d'une ville royale cananéenne nommée *Quirjath-Sépher*, mot composé qui signifie « ville du livre », ou « ville des archives » (Jos. XV, 15, 16).

les Phéniciens empruntèrent vraisemblablement le leur aux Egyptiens, mais en le modifiant.

Voici la signification des lettres hébraïques d'après Gesenius, le plus grand hébraïsant des temps modernes. Nous l'empruntons à son *Thesaurus* et à son *Lexique*¹ :

- א, Aleph, de *Eleph*, bœuf (Plutarque, *Quæst. Sympos.*, I, § 2; Champollion, *Gramm. égypt.*, p. 79).
- ב, Beth, de *Bajith*, maison, tente. Dans l'alphabet éthiopien, la lettre correspondante à tout a fait la forme d'une tente.
- ג, Guimel, vraisemblablement de *Gamul*, chameau. Dans les inscriptions phéniciennes, les monnaies des princes Maccabées et l'alphabet éthiopien, la lettre similaire paraît reproduire en effet la forme du cou d'un chameau. Les Grecs, en recevant cette lettre des Phéniciens, tournèrent sa tête du côté droit (Γ).
- ד, Daleth, image d'une *porte*; point de mot hébreu correspondant. Dans son *Thesaurus*, Gesenius remarque que la lettre reproduisant le son du Daleth ne ressemble nullement à une porte, mais dans son *Lexique*, qui a paru après, il rapproche la forme phénicienne, qui est tout à fait le Delta grec (Δ), de celle que présente l'ouverture d'une tente, laquelle est précisément triangulaire.
- ה, Hé. Le *Thesaurus* ne donne aucune signification à cette lettre, mais dans le *Lexique*, on lit ces mots : « La forme de cette lettre reproduit peut-être celle d'une grille ou d'une fenêtre, et le mot *He*, voici, paraît exprimer cette forme même. Comparez l'allemand *Haha*, qui se dit d'une fenêtre ouvrant sur un jardin. »
- ו, Vav, de *Vav*, clou, crochet. Dans les inscriptions phéniciennes, la partie supérieure du crochet est plus allongée.
- ז, Zaïn, du syriaque *Zajo*, trait, javelot. Dans l'alphabet phénicien, la ressemblance entre le Zaïn et un javelot est plus frappante encore; Zaïn en éthiopien, *Zṛz* en grec, *Zaïn* en syriaque.
- ח, Cheth, vraisemblablement l'image d'une hache, de l'arabe *Chatha*, entourer. Dans les inscriptions phéniciennes et les légendes des monnaies maccabéennes, le Cheth forme un rectangle parfait, traversé vers le milieu et dans le sens horizontal par une barre perpendiculaire. Les Grecs en ont fait leur *Ḥz*. C'est le Haout de l'alphabet éthiopien.
- ט, Tet, de l'arabe *Thaith*, serpent, et selon la première forme de cette lettre en phénicien. Dans son *Lexique*, Gesenius abandonne cette étymologie, de même que celle de « enroulé, filé, » de l'hébreu *Tavah*, en arabe *Thyiet*, et penche plutôt vers celle de

¹ *Thesaurus phil. crit. ling. hebr. et chald. Vet. Test.*, Lipsiæ, 1842-1858, in 4°. — *Lexic. man. heb. et chald. in Vet. Test. libror.* Lips., 1847.

« main, » de l'égyptien *Tot*, main, et il ajoute que « toutes ces étymologies peuvent se concilier avec la forme de cette lettre dans l'alphabet phénicien. »

- י, Iod, main, de *jad*, main. Gesenius est conduit à cette étymologie par l'inspection de la forme de cette lettre dans le phénicien, le samaritain et les monnaies maccabéennes, qui le représentent comme une main grossièrement dessinée, présentant trois doigts avec le poignet, et par le nom de *Jaman*, main droite, que cette lettre porte dans l'éthiopien.
- כ, Caph, de *Caph*, paume, creux de la main. Cette étymologie se rapporte beaucoup plus à la forme araméenne ou carrée de l'alphabet hébreu moderne qu'à la forme phénicienne.
- ל, Lamed, de *Malmad*, aiguillon de bœuf, représenté par l'ancien alphabet phénicien.
- מ, Mem, vraisemblablement de *Majim*, eaux, d'après les anciennes formes, qui reproduisent l'aspect des flots; en éthiopien, *Maï*, qui signifie eau; en grec Μῆ, du phénicien *Mo*, eau.
- נ, Noun, de *Nouna*, qui, en syriaque, en chaldéen et en arabe, désigne le poisson. La forme de cet animal se trouve reproduite dans l'ancien alphabet phénicien.
- ס, Samech, de *Samach*, soutenir. La lettre correspondante de l'alphabet phénicien paraît en effet retracer l'image d'un soutien ou appui, étai. Du Samech dérive le sigma grec (Σ).
- ע, Aïn, de *Aïn*, œil. Dans l'alphabet phénicien, cette lettre affecte en effet la forme d'une circonférence.
- פ, Pé, de *Pé*, bouche, en grec Πῆ, quoique les anciennes formes phéniciennes ne ressemblent nullement à une bouche.
- צ, Tsadé, proprement Tsadei. Les Septante se basant sur la forme carrée de cette lettre, lui donnèrent le sens d'épieu ou de hameçon, de *Tsadah*, chasser, ou *Tsoud*, pêcher, et cette étymologie paraissait exactement correspondre à la forme phénicienne primitive; mais comme les mots épieu et hameçon en hébreu n'ont aucune espèce de rapport avec la forme Tsadé, Gesenius préfère rattacher celle-ci à la lettre éthiopienne *Tsadaï*, qui signifie « temps de la moisson » et « moisson, » et il conjecture que la lettre hébraïque désigne une faux de moissonneur, dont elle a la forme dans l'alphabet phénicien. Plusieurs autres étymologies ont été présentées, et comme Gesenius n'en indique absolument point dans son *Lexique*, il est à croire que plus tard il ne fut satisfait d'aucune, à commencer par la sienne.
- ק, Quoph, de l'arabe *Quophoun*, occiput, derrière de la tête; étymologie qui correspond bien à la forme de cette lettre dans l'alphabet phénicien et hébreu. C'est le Κέππξ primitif des Grecs, dont la

forme ressemblait beaucoup à celle du Quoph des inscriptions phéniciennes et qui devint le Q romain.

ר, Resch, de l'araméen *Resch* et l'hébreu *Rosch*, tête. Dans le phénicien, le Resch ressemble à notre *q*, ce qui rend raison de l'étymologie de Gesenius. Dans l'alphabet grec la tête du *q* est à droite (Pō).

ש, Schin et Scin. Gesenius n'assigne aucune étymologie à cette lettre, ni dans le *Thesaurus* ni dans le *Lexique*.

ת, Thau, de Thau, *signe*. Cette lettre qui, dans les inscriptions phéniciennes et les monnaies des Maccabées a la forme d'une croix, tira sa forme et son nom de la croix qui était imprimée sur la cuisse ou le col des chevaux et des chameaux pour les reconnaître.

Résumé des étymologies de Gesenius.

1. Aleph, de Eleph, *bœuf*.
2. Beth, de Bajith, *maison, tente*.
3. Guimel, de Gamal, *chameau*?
4. Daleth, point de mot sémitique correspondant, image d'une *porte*.
5. Hé, de Hé, *voici* ; image d'une *fenêtre*?
6. Vau, de Vau, clou, *crochet*.
7. Zaïn, du syriaque Zayo, *trait, javelot*.
8. Cheth, de l'arabe Chatha, entourer (*haie*).
9. Tet, de l'arabe Thaïth? ou de l'égyptien Tot, *main*?
10. Jod, de Jad, *main*.
11. Caph, de Caph, *paume de la main*.
12. Lamed, de Malmad, *aiguillon de bœuf*.
13. Mem, de Majim, *eaux*.
14. Noun, du syriaque Nouna, *poisson*.
15. Samech, de Samach, soutenir (*soutien, appui*).
16. Aïn, de Aïn, *œil*.
17. Pé, de Pé, *bouche*.
18. Tsadé, de Tsadah, chasser (*épieu*)? ou de Tsoud, pêcher (*hameçon*)? ou de l'éthiopien Tsadaï, moisson (*faux*)?
19. Quoph, de l'arabe Quophoun, *occiput*.
20. Resch, de Rosch, *tête*.
21. Schin et Scin. Etymologie inconnue.
22. Thau, de Thau, *signe*.

II.

Il sera curieux maintenant de rapprocher des étymologies proposées par la science moderne celles des Pères de l'Eglise. Les voici :

EUSEBE¹.

Alph.	Ἀλφ.	Science.	Μάθησις.
Beth.	Βηθ.	Maison.	Οἶκον.
Guimel.	Γιμελ.	Plénitude.	Πληρωσις.
Delth.	Δελθ.	Tablettes.	Δέλτων.
Hé.	Ἡ.	Elle-même.	Αὐτή.
Ouaou.	Οὐαυ.	En elle.	Ἐν αὐτῇ.
Zai.	Ζαι.	Vit.	Ζῆ.
Heth.	Ἡθ.	Le vivant.	Ὁ ζῶν.
Teth.	Τηθ.	Beau.	Καλῆ.
Ioth.	Ἰωθ.	Commencement.	Ἀρχή.
Chaph.	Χαφ.	Cependant.	Ὅμως.
Labd.	Λαβδ.	Apprends.	Μάθεις.
Mem.	Μημ.	D'elles.	Ἐξ αὐτῶν.
Noun.	Νουν.	Eternel.	Αἰώνιος.
Samech.	Σαμχ.	Secours.	Βοήθεια.
Aïn.	Ἄιν.	Source ou œil.	Πηγὴν-ὀφθαλμόν.
Phé.	Φη.	Bouche.	Στέμα.
Sadé.	Σαδη.	Justice.	Δικαιοσύνην.
Coph.	Κωφ.	Appel.	Κλήσις.
Rhès.	Ῥης.	Tête.	Κεφαλή.
Sen.	Σεν.	Dents.	Ὀδοντες.
Thaou.	Θαυ.	Signes.	Σημεῖα.

SAINT JÉRÔME².

Aleph.	Doctrina.	Doctrina.
Beth.	Maison.	Domus.
Guemel.	Plénitude.	Plenitudo.
Deleth.	Tablettes.	Tabularum
He.	Ceile-ci.	Ista.
Vau.	Et (liaison).	Et.
Zai.	Celle-là.	Hæc.
Het.	Vie.	Vita.
Teth.	Bon.	Bonum.
Iod.	Principe.	Principium.
Caph.	Main.	Manus.

¹ *Præparat. evang.*, X, 5 et XI, 6. — Nous conservons l'orthographe que ce Père assigne aux noms des lettres hébraïques.

² *Epist. ad Paul.* (édit. Migne, XXII, 441-445). — Nous conservons également l'orthographe de saint Jérôme.

Lamed.	Instruction ou cœur.	Disciplinæ sive cordis.
Mem.	D'elles.	Ex ipsis.
Nun.	Eternel.	Sempiternum.
Samech.	Secours.	Adjutorium.
Aïn.	Fontaine ou œil.	Fons sive oculus.
Phe.	Bouche.	Os (ab ore, non ab orre).
Sadc.	Justice.	Justitia.
Coph.	Appel.	Vocatio.
Res.	Tête.	Capitis.
Sen.	Dents.	Dentium.
Thau.	Signes.	Sigma.

Rapprochant ces mots les uns des autres de manière à en former des phrases, Eusèbe arrive à ce sens : *L'instruction de la maison est le complément même des tablettes; en elle vit le vivant; le beau commencement; cependant apprenez; le secours éternel vient d'elles; la source et la bouche de la justice; l'appel de la tête et les signes des dents.*

Quant à saint Jérôme, il propose les combinaisons et les explications suivantes : 1. *La doctrine de la maison est la plénitude des tablettes*, c'est-à-dire la doctrine de l'Eglise, qui est la maison de Dieu, se trouve dans la plénitude des livres divins; — 2. *Celle-ci et celle-là [donnent] la vie*; quelle autre vie en effet y aurait-il en dehors de la science des Ecritures, qui révèlent Christ, la vie des croyants? — 3. *Le bon principe*, car bien que nous sachions tout ce qui est écrit, nous ne connaissons cependant qu'en partie, et maintenant nous voyons obscurément, comme dans un miroir. Mais lorsque nous aurons été jugés dignes d'être avec Christ et que nous serons devenus semblables aux anges, alors nous verrons le bon principe face à face, tel qu'il est; — 4. *La main de l'instruction ou du cœur*; la main s'entend de l'œuvre et l'instruction et le cœur du sentiment, parce que nous ne pouvons rien faire que nous ne sachions auparavant ce que nous avons à faire; — 5. *D'elles [vient] le secours éternel*, les saintes Ecritures sont la source d'une force constante; — 6. *La source ou l'œil de la bouche de la justice*; même sens qu'au numéro 3; — 7. *L'appel de la tête et les signes des dents*; c'est par les dents que la voie articulée peut se produire, et c'est par ces signes qu'elle s'élève jusqu'à la tête de tous, Christ, par lequel elle parvient au règne éternel.

En comparant le symbolisme alphabétique d'Eusèbe et de saint Jérôme à celui de Gesenius, généralement adopté par les philologues modernes, on voit que ces auteurs ne s'accordent que sur les étymologies suivantes :

Beth, maison.

Pé, bouche.

Samech, secours, soutien.

Resch, tête.

Aïn, œil.

Thav, signe.

Pour toutes les autres, il y a entre eux une divergence profonde, qui ne saurait nous étonner, attendu qu'Eusèbe et saint Jérôme partent d'un principe allégorique et moral, tandis que Gesenius part du principe philologique et historique. Nous n'avons pas besoin de faire remarquer que le principe des premiers ne peut se soutenir, car si Moïse eût été l'inventeur de l'alphabet hébreu, on eût pu comprendre à la rigueur que son génie essentiellement religieux l'eût conduit à choisir pour peindre aux yeux les divers sons ou articulations de la parole des signes phonétiques en rapport avec l'articulation ou le son initial d'un certain nombre de mots religieux, mais Moïse a reçu son alphabet des Cananéens, à la famille desquels appartenaient les Phéniciens, et de plus on ne trouve dans les interprétations d'Eusèbe et de saint Jérôme que les mots *doctrine, vie, bon, principe, instruction, éternel, secours, justice*, qui puissent se rattacher à une pensée religieuse. A côté d'eux que seraient les mots de *maison, plénitude, tablettes*, etc.? Quelle serait la raison de leur choix? Enfin, pour justifier l'exégèse d'Eusèbe et de saint Jérôme, il faudrait que ces mots religieux eux-mêmes eussent été conservés dans l'hébreu avec des sons identiques à ceux des signes phonétiques qu'ils auraient engendrés, et il n'en est rien. Les mots *doctrine, vie, principe*, etc., n'ont en hébreu aucun rapport avec les noms des lettres de l'alphabet auxquels ils auraient donné naissance. Le principe philologique de Gesenius, qui trouve l'origine du nom de chaque lettre hébraïque dans un mot sémitique (hébreu, araméen, syriaque, ou éthiopien), dont la signification correspond à la forme même de la lettre qu'il a produite, est beaucoup plus scientifique et rationnel, et c'est celui qui a paru à tous devoir être adopté.

III.

Toutefois il a été fait dans ces derniers temps une tentative, sinon couronnée de succès, du moins ingénieuse et très-intéressante. L'abbé E. Van Drival¹, membre des Sociétés Asiatiques de Paris et de Londres, conservant la plupart des étymologies

¹ *Grammaire comparée des langues bibliques, application des découvertes de Champollion à l'étude des langues dans lesquelles ont été écrits les livres saints.* 1^{re} partie, 1852; 2^e partie, 1858. Paris, in-8°.

d'Eusèbe et de saint Jérôme, a essayé de les justifier par leur comparaison avec les signes phonétiques de l'alphabet égyptien, interprétés par Champollion, et est arrivé à la conclusion, inébranlable selon lui, que les lettres de l'alphabet hébreu dérivent, presque sans aucun changement, de ces signes phonétiques. Nous allons faire part à nos lecteurs des rapprochements symboliques établis par l'abbé Van Drival pour chaque lettre de l'alphabet.

Aleph, א.

Dans la nomenclature des signes figuratifs de l'alphabet égyptien, la lettre A est représentée par « le roseau à écrire, l'instrument de la *doctrine*, de la *science*, qui se transmet aux générations présentes et futures par le moyen de l'écriture. Puis c'est l'épervier, l'aigle qui, de ses yeux hardis et forts entre tous, disent les anciens, fixe le soleil, centre de lumière et symbole de la lumière incréée, de la *science*. C'est encore le trait, l'arme de projection, qui dans le sens symbolique admis par l'Égypte, signifiait un rayon, un trait, un jet de lumière, idée qui rappelle encore celle de la *science* qui illumine l'intelligence. En un mot, la lettre A est, si l'on peut ainsi parler, une lettre de lumière, d'éclat, de clarté, et si nous observons attentivement grand nombre de mots où elle se trouve comme élément principal dans les langues primitives, nous verrons qu'en réalité elle y joue bien souvent ce rôle et représente cette idée. »

Beth, ב.

D'après Eusèbe et saint Jérôme le mot Beth signifie *maison* : les hiéroglyphes offrent de même une idée d'intérieur. C'est un vase ; les symboles représentant l'âme, l'esprit ou le cœur ; le bélier, qui entre à l'aide de ses cornes ; une jambe, qui donne la même idée. En hébreu le beth à lui seul signifie *dans*.

Guimel, ג.

Eusèbe et saint Jérôme donnent au nom de cette lettre le sens de *complément*, *plénitude*. Les signes égyptiens représentent un serpent royal debout sur sa queue, un trône, un sceptre, la queue du crocodile, animal vénéré comme image de la divinité, tous symboles qui donnent l'idée de quelque chose d'élevé, de supérieur, d'accompli, de parfait.

Daleth, ד.

M. Van Drival ne signale pour cette lettre que des rapprochements tout matériels avec les signes hiéroglyphiques et démonstratifs de l'alphabet égyptien.

Hé, ה.

M. Van Drival, ne retenant très-arbitrairement de cette lettre que le son *é*, fait remarquer qu'elle est représentée dans les hiéroglyphes par un champ planté de lotus en fleur ou un bouquet de cette même plante, et qu'elle donne ainsi l'idée de fertilité, de vie. Il ajoute que dans l'hébreu, le grec et même le français, cette lettre est par excellence la lettre qui marque la vie. Il abandonne de la sorte le sens de *elle-même* ou de *celle-ci*, indiqué par Eusèbe et saint Jérôme.

Vav, ו.

Le vav est la lettre de l'union d'après les deux Pères précités : il signifie *et*. Or, un hiéroglyphe le représente par un crochet, instrument d'union et de liaison.

Zaïn, ז.

Simple rapprochement matériels entre la forme de cette lettre et celles des caractères hiéroglyphiques et démotiques.

Cheth, ח.

D'après Eusèbe et saint Jérôme le Cheth signifie *la vie*, la vie prolongée, durable, dit M. Van Drival, *vie et vie*. « Or, il se trouve, ajoute-t-il, que le mot Heeth, nom de la lettre hébraïque, répond aux racines qui donnent les idées d'entourer, prendre, *lier* ; il se trouve aussi qu'un des symboles destinés à représenter cette lettre, nous offre l'image d'un tortis ou corde ; il se trouve encore que cette même lettre est désignée par une feuille de lotus, par une maison, par une face humaine, siège principal de l'âme, par les parties antérieures du lion (même sens), enfin par une croix, *He*, symbole universel de la vie future, c'est-à-dire durable, chez les peuples primitifs. »

Tet, ט.

Eusèbe et saint Jérôme donnent au nom de cette lettre la signification de *beau* ou *bon*, et les hiéroglyphes la représentent par un scarabée, symbole du monde, qui en égyptien se dit *To*, selon Champollion, « ce qui, dit M. Van Drival, achève d'expliquer l'origine de la lettre Tet, et nous rappelle le passage de la *Genèse* où il est dit que Dieu, après avoir créé le monde, l'examina et vit qu'il était beau, bon, bien fait. »

Iod, י.

Iod d'après Eusèbe et saint Jérôme signifie *principe*, idée représentée par un hiéroglyphe, que l'on rencontre souvent sur les

monuments égyptiens et qui désigne le principe mâle, actif et fécondant.

Caph, כּ.

Tous les signes phonétiques exprimant cette lettre présentent quelque chose de creux, comme la *paume de la main*, signification qui lui est attribuée par Eusèbe et saint Jérôme « Ce sont les cornes du taureau, la courbe prononcée du *klaft*, coiffure égyptienne, le demi-cercle de la corbeille, les angles formés par les bras d'un personnage levés d'une manière propre à former un creux, les mêmes angles formés par des tiges de roseaux et le champ dans lequel ils sont plantés. Au reste, les dérivés ou alphabets sortis de ces hiéroglyphes, sont plus explicites encore, s'il est possible. Tous sans exception offrent une ligne courbe se repliant sur elle-même, un *creux*. »

Lamed, ל.

Simple rapprochement matériels établis entre cette lettre et les signes hiéroglyphiques égyptiens correspondants.

Mem, מ.

M. Van Drival abandonne pour cette lettre l'étymologie d'*elles* d'Eusèbe et de saint Jérôme et lui donne le sens de force protectrice, d'entourage, parce que les signes hiéroglyphiques qui, d'après lui, y correspondent offrent à l'esprit une idée de force protectrice, d'entourage.

Noun, נ.

Même remarque.

Samech, ס.

Simple rapprochement matériels entre la forme de cette lettre et celle des caractères hiéroglyphiques correspondants.

Aïn, ע.

Eusèbe et saint Jérôme donnent au nom de ce caractère le sens de *œil*, dont l'image se rencontre comme exprimant le même son dans les signes égyptiens.

Pé, פ.

Les deux Pères précités donnent à cette lettre le sens de *bouche* ou porte, entrée, ouverture, et M. Van Drival dit que cette image se retrouve dans les hiéroglyphes, mais il n'en donne aucun spécimen dans ses tables alphabétiques.

Tsadé, צ.

Le nom de tsadé signifie *justice* d'après Eusèbe et saint Jérôme,

et l'on trouve « parmi les hiéroglyphes de la classe des symboliques une plante, le jeune oignon, qui, chez les Egyptiens, signifiait aussi la justice, à cause de sa rectitude et de sa blancheur. Peut-être y a-t-il là quelque rapport. »

Quoph, פ.

« Lettre forte, lettre d'appel par un coup de marteau ou le choc d'un corps dur, et qui répond parfaitement à cette idée, qui est l'interprétation même d'Eusèbe et de saint Jérôme. »

Resch, ר.

M. Van Drival trouve dans les hiéroglyphes correspondants au Resch, l'image de la tête, sens que les deux écrivains ecclésiastiques précités assignent au nom de cette lettre.

Schin et *Scin*, ש, ש.

Présence dans les signes démotiques d'une lettre armée de trois dents perpendiculaires, forme qui rappelle celle du Schin ou Scin, ainsi que l'interprétation d'Eusèbe et de saint Jérôme. mais qui, objecterons-nous, examinée dans son type primitif, nous en éloigne, puisque l'hiéroglyphe qui lui a donné naissance représente une sorte de jardin planté d'arbres ou de fleurs et appelé en égyptien *schné*.

Thav, ת.

Cette lettre « est représentée chez les Egyptiens par une main tenant le triangle ou signe; elle est aussi figurée par une croix, » ce qui reporte à l'interprétation d'Eusèbe et de saint Jérôme.

IV.

On voit par quels tours de force M. Van Drival rattache les significations nominales des lettres hébraïques, proposées par Eusèbe et saint Jérôme, aux idées symboliques représentées par les caractères égyptiens. Partant du point de vue insoutenable et anticritique de ces deux Pères, il est conduit pour le justifier à s'égarer comme eux dans le domaine incertain de l'allégorie et des symboles. Bien plus heureux est-il dans les rapprochements qu'il établit entre la forme matérielle des lettres hébraïques et celles des caractères hiéroglyphiques, iératiques ou démotiques de l'alphabet égyptien. Sur ce point, son travail nous paraît très-sérieux et contribuera certainement à la solution de la question de l'origine égyptienne de l'alphabet sémitique. M. Renan lui-même, généralement très-circonspect dans les matières philologiques, comme il appartient à un esprit plus critique

qu'inventif, est obligé de convenir que « les ressemblances de nom et de forme qu'on a signalées entre certains caractères sémitiques et égyptiens sont plus significatives ¹. » C'est aussi de ce côté qu'inclinent fortement les savants modernes, Hug, Seyffarth, Olshausen, Lenormant, de Rougé, etc. D'autres, comme Lepsius et Lœvenstein, estiment au contraire que l'alphabet sémitique provient à la fois des caractères cunéiformes d'Assyrie et des hiéroglyphes de l'Égypte. « Mais il répugnera toujours de croire, dit M. Renan ², que le système sémitique, avec sa belle économie, soit sorti de l'exubérance mal entendue des écritures cunéiformes. Il y a un abîme de l'un de ces systèmes à l'autre. L'écriture égyptienne, malgré tous ses progrès, n'a jamais dépouillé complètement la tache de son origine hiéroglyphique ; l'écriture cunéiforme la plus avancée, celle de Persépolis, est à une distance infinie du système sémitique. Comment d'ailleurs, si l'alphabet de vingt-deux lettres était sorti de l'écriture cunéiforme, par un progrès continu, trouverait-on à Ninive et à Babylone les deux systèmes employés simultanément dès une assez haute antiquité ? Le système plus compliqué, après avoir produit sa dernière simplification, n'aurait-il pas disparu, laissant la place à l'alphabet qui, dans le reste du monde, devenait l'écriture définitive et universelle du genre humain ? »

M. Renan, pour sa part, ne croit pas que les Phéniciens aient inventé leur alphabet, bien qu'à cet égard il n'y ait qu'une voix dans l'antiquité. Il se fonde sur ce que les Phéniciens, ayant été les seuls intermédiaires entre la race sémitique et le reste du monde, ont dû passer bien souvent pour les inventeurs de ce qu'ils n'ont fait que transmettre, et sur ce qu'ils n'ont été en général que les courtiers d'une civilisation qui avait son centre à Babylone. Il incline donc à croire que Babylone, qui a donné au monde le système des poids et mesures, a créé également l'alphabet de vingt-deux lettres ; à Babylone s'en retrouveraient les plus anciens spécimens, et l'antiquité associe souvent l'Assyrie à la Phénicie dans le suprême honneur de cette invention. De toutes ces raisons, la seule qui ait une apparence de valeur est la présence d'inscriptions en langue et en caractères sémitiques sur des briques d'argile retrouvées à Ninive et à Babylone ; mais le premier point à établir serait l'antériorité de date de ces inscriptions à Moïse et même aux siècles qui l'ont précédé, puisque l'écriture existait en Canaan et en Phénicie avant la conquête des Israélites. Or la preuve du fait ne pourra être

¹ *Hist. gén. et syst. comp. des lang. sémit.* Paris, 1864, 4^e édit.; p. 114, note 2.

² *Id.*, p. 115.

fournie, car les briques susmentionnées, si haut qu'on puisse les faire remonter, ne peuvent être antérieures à la fondation du grand empire assyrien, qui a duré de l'an 1314 à l'an 788 avant Jésus-Christ, d'après M. Oppert¹, et Moïse vivait au moins deux siècles avant la fondation de cet empire.

Nous préférons donc nous en tenir à l'opinion reçue des auteurs anciens et modernes qui attribuent aux Phéniciens l'invention de leur alphabet de vingt-deux lettres, ce qui n'exclut point toutefois la possibilité chez les Sémites d'un point de départ égyptien. « Il suffit, dit fort bien M. Renan, que l'idée de l'alphabétisme, cette merveilleuse décomposition de la voix humaine, leur appartienne en propre. Or ceci ne peut être mis en doute. L'alphabet sémitique correspond si parfaitement à l'échelle des articulations sémitiques, l'absence d'une notation pour les voyelles tient si profondément au génie des langues en question, qu'il faut supposer que l'alphabet sémitique a été taillé sur le moule même des idiomes qu'il sert à dépeindre aux yeux. Les noms seuls des lettres qui sont presque tous sémitiques, ne fournissent-ils point, à cet égard, la plus évidente démonstration ? »

Ainsi le système alphabétique demeure bien l'invention des Sémites, mais, comme nous l'avons remarqué plus haut, ce fait n'empêche nullement que pour la partie matérielle de l'alphabet, c'est-à-dire pour la forme même des lettres, les Phéniciens se soient appuyés sur l'essai antérieur des Egyptiens. Toutefois, lorsqu'on aura établi cette filiation, on ne pourra plus parler d'un symbolisme proprement dit de l'alphabet phénico-hébreu, car dans le plus grand nombre des cas les rapprochements ne porteront que sur la configuration extérieure des lettres et nullement sur la signification de leurs noms tant en hébreu qu'en égyptien, et l'on arrivera à la conclusion que les noms sémitiques donnés aux caractères hébreux l'ont été après leur formation et non pas avant, puisque ces noms s'expliquent presque tous par des racines sémitiques qui sont sans aucune espèce de rapport pour le sens avec les noms des signes égyptiens correspondants. Ces derniers noms appartiennent à la famille des langues chamitiques, Mitsraïm, le fondateur de la nationalité égyptienne, étant le second fils de Cham (Gen. X, 6).

On se demande quelquefois comment les Phéniciens ou Sidoniens, qui descendaient de Tsidon, fils de Canaan, lequel était le quatrième fils de Cham (Gen. X, 6, 15), pouvaient parler une langue sémitique. La réponse à cette question n'est pas facile. Tout ce qu'il est permis de supposer, c'est que les Cana-

¹ *Mémoire sur le déchiffrement des inscriptions cunéiformes*, XXV.

néens, avant leur émigration dans le pays auquel ils donnèrent leur nom, avaient habité dans le voisinage des Sémites et adopté leur langage pour une raison à nous inconnue. Certains savants, au nombre desquels M. Renan, tranchent la question en rattachant, en dépit des données de la Genèse, les Cananéens à la grande famille sémitique, mais on peut leur répondre avec le célèbre Humboldt¹ : « Des études ethnographiques positives, appuyées sur une connaissance solide de l'histoire, nous apprennent qu'il faut apporter de grandes précautions dans la comparaison des peuples et des langues. La sujétion, une longue communauté de vie, l'influence d'une religion étrangère, le mélange des races, même quand le nombre des envahisseurs, plus puissants et plus cultivés, est très-inférieur, ont produit un grand et même phénomène dans les deux continents, savoir, que des familles de langues tout à fait différentes se trouvent dans une seule et même race, et que les idiomes de la même souche se rencontrent chez des peuples d'origine différente. » On pourrait citer l'exemple de la langue arabe, d'origine sémitique, qui est répandue dans les contrées les plus diverses et parlée par des peuples qui appartiennent à des familles de races bien différentes et nullement sémitiques. Il est donc bien plus sage de reconnaître notre ignorance dans la question qui nous occupe et de respecter les généalogies mosaïques, sans lesquelles du reste les origines des divers peuples de la terre ne seraient qu'un inextricable chaos.

E. ARNAUD.

¹ *Cosmos*, I, 384.

BULLETIN DE LA THÉOLOGIE FRANÇAISE

PENDANT L'ANNÉE 1867

FIN¹.

M. Lutteroth a publié dans le courant de notre année la troisième partie de son *Essai d'interprétation de quelques parties de l'Evangile selon saint Matthieu* ². Sous ce titre modeste, qui, à la différence de tant de titres, promet bien moins qu'il ne tient en réalité, M. Lutteroth nous donne un véritable commentaire de l'Evangile selon saint Matthieu, commentaire qui a sur beaucoup d'autres l'avantage, car c'en est un, de passer rapidement sur les morceaux dont l'interprétation n'offre pas de difficulté sérieuse et de prendre corps à corps les passages sur lesquels les exégètes sont divisés. En tout temps et en tout pays il faudrait faire bon accueil à un livre de cette nature. Mais aujourd'hui, chez nous, alors que nous ne possédons aucun commentaire du Nouveau Testament, écrit en français, discutant les sens sur l'original, des travaux comme ceux de MM. Astié et Godet sur *saint Jean* et de M. Lutteroth sur *saint Matthieu* doivent être salués avec une cordialité particulière. Nous ne savons quand il plaira à Dieu de faire surgir parmi nous l'architecte qui élèvera sur un principe, sinon nouveau, du moins rajeuni, l'édifice de la dogmatique nouvelle; soyons heureux, en attendant, de savoir que dans l'ombre il y a des hommes qui en taillent les pierres et qui vont les prendre, ces pierres, dans le livre divin qui sera jusqu'à la fin la véritable matière première de toute théologie chrétienne.

¹ Voir le *Bulletin théologique* du 25 avril.

² 1 vol. in-8°. Paris, Meyrueis. Prix : 3 francs. Voir dans le *Bulletin théologique* de 1866, p. 104, un compte rendu des deux premières parties, par M. Byse.

Nos lecteurs ont encore présente à l'esprit l'idée que se fait M. Lutteroth du plan de l'Evangile selon saint Matthieu, plan déterminé, selon lui, non par l'ordre du temps mais par le *but* que poursuivait l'apôtre Matthieu dans ses prédications orales, recueillies après lui sous le titre d'*Evangile selon saint Matthieu*. Ce but était d'opposer aux idées grossières de ses contemporains sur le royaume du Messie l'idée du royaume de Dieu, telle que l'a présentée le Sauveur : « Le royaume messianique, dit l'auteur (troisième partie, page V), devant être, d'après Jésus, un royaume spirituel, Matthieu s'est proposé de montrer que tous les efforts de son Maître ont eu pour but sa réalisation en ce sens. C'est dans ce dessein qu'il s'est occupé successivement dans les chapitres que je vais examiner :

« 1^o Des miracles de Jésus, qui ont concouru avec sa parole à fonder son royaume (chapitres VIII-IX, 34);

« 2^o Des apôtres, ses auxiliaires dans cette œuvre, et ensuite ses continuateurs (chapitres IX, 35; X);

« 3^o De l'erreur de ceux qui attendaient un libérateur temporel de la nation juive, et qui pensaient que Jésus l'était peut-être (chapitre XI);

« 4^o Des pharisiens considérés comme les adversaires de la mission spirituelle de Jésus (chapitre XII);

« 5^o De la manière dont le royaume messianique, ou le royaume des cieux, devait être fondé (chapitre XIII).

« Chacune de ces sections comprend sans égard à la chronologie, les faits que Matthieu a jugé être les plus propres à appuyer son enseignement sur ces différents points. »

Ce qui nous frappe dans le commentaire de M. Lutteroth, c'est la trace constante d'une pensée à la fois profondément conservatrice et éminemment indépendante; c'est, d'une manière plus spéciale, la rare union d'un respect entier pour le caractère historique des récits évangéliques, d'une foi ferme dans le caractère surnaturel des faits que ces récits nous rapportent comme tels, — et d'une grande indépendance à l'égard des interprétations traditionnelles de l'Eglise, notamment en ce qui touche les récits de faits miraculeux. — On remarquera en particulier, en ce qui concerne ce dernier point, l'explication du passage Matthieu VIII, 28-34 qui rapporte la guérison du démoniaque gergésénien, et la longue et intéressante discussion à laquelle se livre M. Lutteroth sur la question des démoniaques (pages 149-166).

On remarquera également son explication de la parole de Jésus au sujet de la fille de Jaïrus : « Elle n'est pas morte, mais *elle dort* » (Matth. IX, 24), parole que M. Lutteroth, d'accord en cela avec des théologiens aussi différents que Paulus et Olshausen, prend au sens ordinaire, sans détruire toutefois, comme le fait Paulus, le caractère miraculeux du récit : « L'intervention bienfaisante de Jésus, dit-il (page 45), s'exerça probablement en faveur de la jeune fille, dès l'instant où le père affligé vint se prosterner

ner à ses pieds, et procura dès lors à celle-là le sommeil réparateur à la suite duquel elle se leva lorsque Jésus lui prit la main. »

Comme il serait possible que ce dernier caractère frappât au détriment des autres les lecteurs qui se borneraient à parcourir l'ouvrage que nous annonçons, et surtout cette catégorie de lecteurs qui ne lisent pas, qui jugent des livres par ouï-dire et qui sont certainement entre les plus dangereux qu'un auteur puisse craindre, nous demandons la permission de transcrire ici les lignes suivantes par lesquelles M. Lutteroth termine l'explication de la section de son ouvrage spécialement consacrée aux miracles (VIII-IX, 34; page 49) :

« Je n'ai aucun doute, dit-il, sur la réalité des miracles de Jésus. Leur certitude résulte pour moi, et de leur parfait rapport avec l'histoire dont ils font partie, et de la valeur des témoignages qui les attestent.

« Le rapport des miracles de Jésus avec son histoire est si étroit, que celle-ci ne saurait subsister, si on les en ôtait. Quelques-unes de ses principales instructions ayant été données à propos d'eux, elles devraient disparaître avec ce qui les a motivées; et l'enseignement de Jésus, qui se compose en grande partie de ces traits épars, en serait mutilé dans ce qu'il a d'essentiel. Sa vie aussi ne serait plus la même vie. On ne saurait pas comment se la représenter sans les miracles, puisqu'ils en remplissent tous les intervalles, et qu'ils servaient souvent à manifester sa pensée et ses sentiments, en même temps qu'ils accentuaient sa personnalité. Ils nous font comprendre, encore aujourd'hui, au moins autant que sa parole, l'accueil enthousiaste qui lui était fait par le peuple, malgré l'opposition de ses adversaires.

« Quant aux témoignages rendus aux miracles de Jésus, ce qui frappe surtout en eux, indépendamment de l'autorité des témoins, c'est la simplicité et le ton de vérité des récits qui les contiennent. Ils n'en perdent rien en passant, enrichis de nouveaux détails, d'un Evangile dans un autre, et puis dans un troisième, tandis qu'avec une base historique moins arrêtée, le contraire aurait pu facilement arriver. En outre, bien qu'ils soient là pour eux-mêmes et en tant que miracles, ils n'absorbent pas à ce titre tellement l'attention, qu'on n'en puisse plus avoir assez pour les leçons qu'ils introduisent; ils les relèvent plutôt et ils en deviennent ainsi inséparables. Cette remarque s'applique aux miracles du quatrième Evangile autant qu'à ceux des trois premiers. Malgré les grandes différences de style qu'il y a entre Jean et les autres, ils se ressemblent par le naturel, et l'on pourrait presque conclure de l'absence d'emphase dans leurs narrations, que Jésus ne visait pas à l'éclat dans ses miracles, et qu'il les accomplissait aussi simplement que s'il s'était agi des choses du monde les plus ordinaires. Même quand ils disent que le peuple les admirait, ils n'ont pas l'air d'en être étonnés eux-mêmes. »

Ces lignes suffisent pour établir que lorsque M. Lutteroth croit devoir réduire à des proportions plus étroites qu'on ne le fait ordinairement au

sein de la théologie traditionnelle le champ du surnaturel dans l'Evangile, il ne le fait pas au nom de certains principes dogmatiques, mais purement et simplement au point de vue de l'exégèse et de l'histoire. Est-ce à dire que quiconque réussira comme lui à s'affranchir du poids des explications traditionnelles arrivera, notamment sur les points que nous avons signalés, aux mêmes résultats que lui? M. Lutteroth est le premier, sans doute, à ne pas le penser, et quant à nous, pour des raisons que nous croyons fort indépendantes de tout préjugé dogmatique, nous ne saurions y souscrire. Il nous semble que l'explication que donne M. Lutteroth de la parole de Jésus touchant la fille de Jaïrus a contre elle le récit de *Matthieu* et surtout celui de *Marc* et de *Luc* (*Marc* V, 22-43; *Luc* VIII, 41-56), récits difficiles à harmoniser, mais desquels il résulte clairement tout au moins que lorsque Jésus arriva dans la maison de Jaïrus, tous croyaient la jeune fille morte. Or, si le sommeil peut parfois ressembler à la mort, ce n'est pas lorsqu'il mérite le nom que lui donne ici M. Lutteroth, de sommeil *réparateur*. Lorsque Jésus dit : « Elle n'est pas morte, mais elle dort, » il emploie une image au point de vue de ses auditeurs, mais à son point de vue à lui il exprime une réalité; la mort, en effet, lorsqu'elle doit passer, est-elle autre chose qu'un sommeil? Cette image était d'ailleurs familière à Jésus, il l'emploie dans une autre circonstance (*Jean* XI, 11-14), et nous avons ici à la fois et le texte et le commentaire : « ... après cela il leur dit : Lazare, notre ami, dort (κακοιμήται, repose, dort, de la racine καίμαι, être couché; cf. *Matth.* IX, 24; καθεύδει) mais je vais afin de le réveiller (ἵνα ἐγείρω αὐτόν). Ils lui dirent : Seigneur, s'il dort (εἰ κακοιμήται) il sera guéri (ou sauvé, σωθήσεται). Or, Jésus avait parlé de sa mort, mais eux pensaient qu'il parlait du dormir du sommeil (περὶ τῆς κοιμήσεως τοῦ θανάτου). Jésus donc leur dit alors ouvertement : « Lazare est mort. »

Nous reconnaissons tout ce qu'a d'obscur et de délicat, à maint point de vue, la question des démoniaques et, bien qu'après examen nous n'ayons pu nous ranger sur ce point à l'avis de l'auteur, nous n'en recommandons pas moins l'étude approfondie à laquelle il s'est livré à ce sujet. M. Lutteroth s'appuie sur un passage dans lequel Josèphe (*Bell. Jud.*, lib. VII, c. VI, § 3) présente les démons comme les âmes des méchants revenant sur la terre pour tourmenter les vivants, pour conclure que telle était la croyance populaire en Israël au temps de Jésus. Ce ne fut que bien plus tard, selon lui, que les chrétiens (Chrysostôme entre autres), combattant l'idée que partageait Josèphe, comme une idée païenne, considérèrent les démoniaques comme possédés par le diable.

« Si, dit l'auteur (p. 154), les locutions dont les Juifs se servaient en parlant des démoniaques avaient eu ce sens, Jésus, en en faisant usage, aurait paru confirmer la croyance à la possession par le diable, qui, après avoir rempli le moyen âge, s'est étendue jusqu'à nos jours; et en effet, on a prétendu qu'il l'a autorisée ainsi à l'avance. Mais cette méprise n'est plus

possible, lorsqu'on laisse au mot *démon* la signification qu'il avait autrefois parmi eux et que Josèphe a constatée. Avec elle, la croyance qui s'y rattache n'est plus qu'une superstition vulgaire, que personne ne soupçonnera assurément Jésus d'avoir voulu favoriser en parlant comme tout le monde parlait de son temps. Pour lui et pour tous ceux qui s'élevaient intellectuellement au-dessus de la multitude, les locutions qui en provenaient, une fois entrées dans le langage, n'étaient plus que des métaphores dont il était loisible de se servir pour désigner la folie, sans qu'on se crût obligé de faire le procès aux mots avant de les employer. »

Nous ne prétendons pas dissiper toutes les obscurités du sujet. Nous dirons seulement que ce qui nous empêche d'admettre la solution proposée par M. Lutteroth, c'est d'abord que le passage de Josèphe cité par l'auteur ne prouve pas absolument que la croyance populaire au sujet des démons fût unanimement au temps de Jésus celle que rapporte l'historien juif. Des passages tels que Matth. XII, 26 : « Si Satan chasse Satan, il est divisé contre lui-même; » et Actes X, 38 : « Lui (Jésus) qui allait de lieu en lieu faisant du bien et guérissant tous ceux qui étaient dans la possession du diable (ἐκδεύκων), » ces passages, disons-nous, nous semblent même prouver manifestement le contraire; — c'est ensuite que la sainteté du caractère de Jésus nous paraît s'opposer à une accommodation qu'il aurait employée non-seulement avec les possédés, mais ce qui est tout autrement grave, dans l'intimité même de ses disciples (Luc IX, 1; X, 20; Marc IX, 28, 29). Remarquons enfin que le sujet général auquel se rattache celui-là, savoir l'existence d'un royaume de ténèbres et l'action de ce royaume sur l'humanité terrestre, échappe à tel point à la rigueur de la méthode scientifique, qu'il n'en est point peut-être sur lequel nous devons user de plus de réserve, en présence des paroles de Jésus-Christ.

On ne peut regretter l'indépendance que M. Lutteroth sait conserver à l'égard des explications traditionnelles de l'Évangile. Au contraire, il faut y applaudir, car il n'y a de progrès possible pour l'exégèse que pour autant qu'elle refuse de se mettre au service d'un système dogmatique quelconque. Ici, comme ailleurs, il ne peut y avoir de conciliation de bon aloi que sur le terrain de la liberté. Mais il en est de l'indépendance comme de tout autre bien, en dehors du bien suprême, qui est Dieu; nous ne devons la considérer que comme un moyen et nous sommes tentés de la prendre pour un but; oui, de la chérir pour elle-même. Tel n'est pas assurément le cas de l'auteur de notre commentaire; toutefois on peut se demander en présence de certaines de ses explications s'il n'a point penché par moments du côté où penchent parfois, sans s'en rendre compte, les esprits qui unissent comme le sien une rare finesse à une indépendance décidée, c'est-à-dire si la nouveauté n'aurait pas, quelquefois, exercé sur lui la même séduction que la tradition exerce sur d'autres. Cette remarque nous avait été suggérée par la lecture des deux premières parties de

l'ouvrage que nous annonçons. Nous avons été conduit à la faire de nouveau en présence, notamment, des explications qu'il contient des passages : Matth. X, 23 et Matth. XI, 2-15.

Le premier de ces passages est celui-ci, que nous reproduisons dans la traduction très-littérale qu'en donne l'auteur : « Quand donc ils vous persécuteront dans une ville, fuyez dans une autre, car en vérité je vous le dis, *vous ne terminerez pas les villes d'Israël* (ὅτι μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραὴλ) jusqu'à ce que vienne le Fils de l'homme. Voici comment M. Lutteroth résout la grave difficulté que présente la fin de ce verset, placé par M. Scherer parmi les *Errata* du Nouveau Testament (*Revue de Théologie*, 1854, tome IV, pages 156 et 159). « Pour que les Juifs, dit-il (p. 74), consentent à s'assujettir à lui, il est nécessaire qu'ils apprennent d'abord à le connaître sous un autre nom, se rapportant à une plus haute royauté; et il n'en sera ainsi que lorsque la conversion des Gentils, servant d'explication à la prophétie, leur aura fait reconnaître en lui le Fils de l'homme, destiné à régner sur l'humanité (XVI, 28), et les excitera à jalousie par leur exemple (Romains XI, 11). Jusque-là le travail des apôtres demeurera inachevé au milieu d'eux, en raison de la grandeur de leurs préjugés. Il serait donc inutile que la mission préparatoire, limitée à leur patrie, à laquelle ils devaient d'abord s'employer exclusivement, se prolongeât indéfiniment. Avant qu'ils ne soient venus à bout de convertir tous leurs compatriotes, commencera leur mission universelle, qui fera apparaître Jésus sous l'aspect nouveau sous lequel il voulait qu'on l'envisageât. On ne parlera plus alors du fils de David, parce que le Fils de l'homme sera venu : ce seront les temps du Fils de l'homme. » Le lecteur appréciera. Il lui paraîtra sans doute, comme à nous, difficile de donner au mot Fils de l'homme une nuance aussi particulière que celle que lui donne M. Lutteroth dans ce passage, alors que ce terme est celui que Jésus emploie habituellement pour se désigner lui-même, et il trouvera peut-être plus naturel d'éclairer ce passage à la lumière de ces paroles de Jésus que nous rapporte l'Evangile de Jean, et dans lesquelles le Sauveur parlant de son retour spirituel le fait précisément dans les termes de notre verset : « *Je viendrai à vous*, » ἐρχομαι πρὸς ὑμᾶς (Jean XIV, 18; voir encore Jean XIV, 28, etc.)

Le second des passages auxquels nous faisons allusion tout à l'heure est celui qui contient le message de Jean-Baptiste à Jésus-Christ et la réponse de celui-ci. M. Lutteroth n'admet point que Jean ait douté que Jésus fût le Messie : « Jean, dit-il (p. 99), parfaitement certain que Jésus était le Messie, ne savait pas si Jésus était, en outre, le Prophète puissant en paroles et en œuvres, destiné à délivrer le peuple (Luc XXIV, 19, 21) et à rétablir le royaume d'Israël (Actes I, 6), pour employer le langage dans lequel les disciples d'élite et les apôtres exprimèrent, à partir de ce temps-là, leur attente et celle de beaucoup de leurs compatriotes; il ne savait pas davantage si cette attente, dans sa généralité, et indépendamment de la

personne, quelle qu'elle fût, qu'on pourrait croire appelée à la réaliser, avait, ou non, quelque fondement. C'est pour être fixé là-dessus qu'il s'adresse à Jésus, au moment où cette pensée se répand avec rapidité de proche en proche, et qu'il lui fait demander : « Es-tu l'Erchomenos, « dans le sens que le peuple attache à ce mot ; et si tu ne l'es pas, quel- « que autre, ayant droit à ce nom, doit-il venir, d'après la prophétie, « accomplir notre restauration temporelle, ainsi que les Juifs espèrent « que Celui qui vient le fera ? » Jésus répond par des actes : « Que les envoyés de Jean lui racontent ce que Jésus a fait, et Jean en devra conclure qu'il ne se propose rien de pareil à ce que les Juifs attendaient de l'Erchomenos. » Puis, Jésus, se tournant vers la foule, lui déclare que le Prophète attendu, qui fait un avec l'Elie qu'on attendait aussi, c'est Jean-Baptiste lui-même : « Jésus étant le Christ suivant le témoignage de Jean, et Jean lui-même étant à la fois le plus grand des prophètes et Elie, il résulte de la répartition de ces trois titres entre eux, qu'au lieu des trois personnages attendus par les Juifs (Jean I, 25), deux seulement devaient venir. C'est donc à tort que dédoublant le second, on a fait du Prophète, qui n'est qu'un avec Elie, un troisième personnage, distinct des deux autres, et qu'on se l'est représenté comme un Prophète-Roi, destiné à rétablir le royaume d'Israël et à relever le trône de David. Voilà l'instruction principale que Jésus se proposait de donner à ses auditeurs par cette allocution, qu'il ne faut pas séparer du morceau précédent lorsqu'on veut en approfondir le sens » (p. 106).

Nous ne pouvons reproduire ici tous les développements par lesquels l'auteur appuie son interprétation. Ils seront lus, sans aucun doute, avec un grand intérêt, mais nous doutons que les deux pivots sur lesquels s'appuie toute l'interprétation de M. Lutteroth, savoir, d'une part l'identité que l'auteur établit entre celui que désigne, dans le langage populaire, le participe ἐρχόμενος et le *Prophète* que les Juifs attendaient d'après Deuté. XXIII, 15, identité d'où résulte l'impossibilité où l'auteur dit se trouver de voir dans ce terme (*erchomenos*) la désignation du Messie¹, — et de l'autre l'in vraisemblance historique et psychologique du doute de Jean-Baptiste ; nous doutons, disons-nous, que ces deux pivots résistent à l'examen de beaucoup de lecteurs.

Nous devons nous borner. Si nous avons relevé surtout les points sur lesquels l'exégèse de M. Lutteroth nous paraît attaquable, ce n'est pas que ces points soient, dans son livre, les plus nombreux ; c'est bien plutôt pour nous mettre à l'aise à son égard et vis-à-vis de nos lecteurs, et pour pouvoir plus librement encore recommander une œuvre qui honore à tous

¹ Voir, en parallèle avec Jean VI, 14, cité par M. Lutteroth : Celui-ci est véritablement le *Prophète* qui vient (ὁ ἐρχόμενος) dans le monde, — Jean XI, 27 : Elle lui dit : Oui, Seigneur, je crois que tu es le *Christ*, le Fils de Dieu qui vient (ὁ ἐρχόμενος) dans le monde.

égards notre théologie française, et qui devrait, à notre sentiment, trouver place dans la bibliothèque de quiconque parmi nous s'occupe, soit dans un intérêt scientifique, soit dans un intérêt pratique, de l'exégèse du Nouveau Testament.

« Nous avons tâché de faire un livre qui n'effrayât ni ne fatiguât personne, et cependant ne craignît pas trop les regards de ceux qui veulent approfondir. Mais, aux uns comme aux autres, à tous ceux qui approuveront le but et l'esprit de notre travail, — nous leur demanderons d'en voir l'ensemble, et de ne pas s'attacher, comme trop souvent il arrive, à certains points, toujours ceux sur lesquels on n'est pas d'accord avec l'auteur. Dans un livre où nous avons dû nous prononcer sur tant de questions de tout genre, chronologie, histoire, exégèse, dogme, il est clair qu'aucun de nos lecteurs tant soit peu versé dans ces matières ne pourra être partout de notre avis. Qu'ils sachent donc, nous les en conjurons, ne pas grossir ces inévitables divergences. Ce n'est pas au milieu de la bataille que les soldats du même chef doivent se défier les uns des autres pour quelque variété dans l'uniforme, dans les mouvements ou dans les armes. » C'est ainsi que M. Bungener termine la préface de son livre sur *Saint Paul, sa Vie, son Œuvre et ses Epîtres*¹.

Nous adhérons entièrement à ces paroles, et nous sommes heureux de nous y conformer. Nous sommes de ceux qui aiment « le but et l'esprit » du travail de M. Bungener et, ajoutons-le, de ceux que sa plume exercée et populaire a charmé plus d'une fois.

Le but de M. Bungener est apologétique. Il veut montrer que le caractère, la vie et l'œuvre tout entière de Paul sont de telle nature que le changement en vertu duquel il devint un apôtre et un martyr d'un persécuteur qu'il était, prouve à lui seul la divinité du christianisme. Quant à l'esprit de son livre, il est celui-là même qui convient au but que poursuit M. Bungener, il est à la fois fervent et éclairé. Voilà pour le but et l'esprit du livre; tous deux sont excellents. Quant aux moyens qu'emploie l'auteur, — et ici l'adhésion que nous avons donnée aux paroles que nous transcrivions tout à l'heure ne nous interdit pas la critique, — quant aux moyens qu'emploie l'auteur, nous devons dire que nous ne les trouvons pas des plus heureux. M. Bungener avait parfaitement le droit de ne pas nous donner sur saint Paul un travail qui embrassât toutes les questions critiques et théologiques qui se rattachent aux écrits et aux idées de cet Apôtre; mais à une condition, c'est qu'il nous donnât un livre populaire. Or, ce livre, il nous semble qu'il ne nous le donne pas. Il fait passer devant nous dans un tableau rapide toute l'histoire de l'activité de l'Apôtre, il soulève, en passant, toutes les questions qui se rattachent à cette activité, il en donne,

¹ Un fort volume in-12. Paris, Cherbuliez. Prix : 3 francs 50 c.

toujours en passant, une solution, parfois très-heureuse; mais il ne traite jamais ces questions et, à cause de cela même, il fait rarement surgir de son exposition quelque résultat qui ait une saveur originale. Nous avons été confondu, notamment, de la rapidité vraiment étourdissante avec laquelle M. Bungener nous fait passer devant les éléments de la doctrine de Paul sur la Rédemption. Rien de moins scientifique que cette méthode; — encore une fois, M. Bungener n'était pas tenu de nous donner un livre scientifique; — mais rien de moins populaire non plus, et c'est là ce dont nous avons le droit de nous plaindre. L'auteur a voulu trop embrasser, il a mal étreint, et, au lieu d'un portrait vraiment plastique et vivant dont la ressemblance se fût imposée par la seule puissance et la seule harmonie de ses traits, et qui eût réalisé précisément la démonstration que M. Bungener cherchait à nous donner de la divinité du christianisme, nous avons dans son livre un exposé de l'activité de Paul, sans doute fort précieux à consulter, et qui, tel qu'il est, comble une lacune de notre littérature religieuse, mais non le tableau que les premières pages du livre de M. Bungener nous faisaient attendre, et que l'auteur eût été mieux préparé que personne à nous donner.

Nous ne terminerons pas ce *Bulletin* sans signaler, au moins, à nos lecteurs, un travail qui, bien que publié sous la forme modeste d'une thèse faite pour obtenir le grade de bachelier en théologie (ou du grade équivalent, près la Faculté nationale de théologie de Genève), n'en constitue pas moins un livre étendu, fruit de plusieurs années de recherches assidues. Nous voulons parler du travail de M. Francis Chaponnière sur la *Question des Confessions de foi au sein du Protestantisme contemporain*¹. L'ouvrage se divise en deux parties : dans la première l'auteur nous présente un tableau complet (sauf quelques lacunes peu importantes) du régime confessionnel actuel des diverses Eglises protestantes; dans la seconde M. Chaponnière discute les principes de la matière et examine successivement ces trois questions : 1^o l'Eglise doit-elle avoir un symbole? 2^o quel symbole l'Eglise doit-elle avoir? 3^o quelle Eglise peut avoir ce symbole?

On comprend tous les services que peut rendre au sein de la crise ecclésiastique actuelle la connaissance des matériaux historiques que M. Chaponnière a réunis avec tant de soin, et, pour ce qui touche à la partie théorique de son œuvre, il suffira que nous transcrivions ici les *Thèses* par lesquelles M. Chaponnière les résume, pour que nos lecteurs en saisissent l'esprit et qu'ils comprennent que nous n'ayons pas besoin d'insister pour établir à quel point nous sommes d'accord avec M. Chaponnière :

¹ Deux livraisons in-8°. Genève, imprimerie Rainboz et Schuchardt.

« 1. Toute Eglise déterminée, pour répondre à sa définition et pour remplir sa destination, doit avoir une doctrine déterminée, c'est-à-dire un symbole.

« 2. Le symbole que, pour notre part, nous désirerions voir à la base de l'Eglise serait une profession de foi élémentaire, populaire et scripturaire, placée sur le terrain, non de la théologie systématique, mais de la théologie biblique, et limitée aux vérités dont se nourrit directement la vie chrétienne.

« 3. L'introduction, le rétablissement ou même le maintien d'un symbole positif devient une chose de jour en jour moins admissible dans une Eglise nationale. »

ROGER HOLLARD.

CORRESPONDANCE

A Monsieur le Rédacteur du BULLETIN THÉOLOGIQUE.

Monsieur le Rédacteur,

Un exégète, qui n'a pas désiré se faire connaître autrement que par les initiales M. V., s'élève, dans le dernier numéro du *Bulletin théologique*, à propos de la publication de M. Jean-Ad. Monod sur *saint Paul et l'esclavage*, contre la traduction ordinaire que l'on donne du passage 1 Cor. VII, 21 : « As-tu été appelé esclave? ne t'en mets point en peine; toutefois, si tu as la faculté de devenir libre, uses-en de préférence. » Comme je crois cette traduction de beaucoup préférable à celle qui fait conseiller par saint Paul à un esclave, qui peut devenir libre, de demeurer dans l'esclavage, et que l'exégète anonyme, en combattant la traduction courante, me fait l'honneur de me combattre aussi, je crois devoir intervenir dans le débat par quelques observations.

La difficulté du passage gît dans le sens à attribuer à la particule composée εἰ ζῆς et dans l'ellipse à suppléer après le mot *χρεῖσται*.

1) Εἰ ζῆς signifie fort souvent dans le Nouveau Testament et dans les auteurs grecs *quoique* et *quand même*, mais souvent aussi il a le simple sens de *si*. Il est même plusieurs cas où la traduction *quand même*, adoptée comme plus correcte, n'a que la valeur de *si aussi*, comme on peut le voir dans la *Clavis philologica* de Wahl et les lexiques profanes. Or, que dans le passage qui nous occupe εἰ ζῆς doive se rendre simplement par *si* ou *si aussi*, c'est ce qui résulte de la restriction exprimée par la conjonction ἀλλὰ, *mais*, *toutefois*, qui précède immédiatement εἰ ζῆς. Saint Paul vient de dire : « As-tu été appelé esclave? ne t'en mets point en peine, » et il ajoute une phrase commençant par ἀλλὰ, *mais*; qu'est-ce à dire? sinon qu'il va apporter un correctif à sa pensée précédemment émise. Dans la traduction proposée : *mais, quand même tu as la faculté de devenir libre, sois-le de préférence*, la nouvelle pensée est, non pas une restriction, mais une addition, et, dans ce dernier cas, le texte aurait dû porter εἰ δὲ ζῆς et non ἀλλὰ εἰ ζῆς. Cela est manifeste et suffit pour montrer que si

quelqu'un met de côté dans ce débat « tout scrupule grammatical et exégétique, » c'est peut-être notre contradicteur.

2) Quelle ellipse faut-il suppléer après le verbe *χρῆσαι*? Et d'abord quel sens attribuer à ce verbe?

Tous les lexiques s'accordent à lui donner celui de *se servir de*, *user de*, *employer*. Il appartenait au nouvel exégète qui entre dans la lice de découvrir une autre manière de rendre ce terme. « Nous avons traduit, » dit-il, *χρῆσαι* par *sois*; le verbe *profiter* qu'ont employé les versions « usuelles et qu'a conservé M. Monod lui-même, serait inexact, *χρησθαι* « indiquant simplement que l'on est dans telle ou telle situation sans « nuance favorable ou défavorable. *User*, qui serait son équivalent en « français, a l'inconvénient de ne pas se prêter à la construction grecque. » Nous avouons ingénument ne pas comprendre ce que veut dire l'auteur.

Pour ce qui est de l'ellipse à suppléer, nous en faisons juge le lecteur lui-même. Adoptons un moment la traduction de l'exégète anonyme. Après les mots : *mais quand même tu as la faculté de devenir libre*, que faut-il ajouter, en conservant à *χρῆσαι* le seul sens qu'il comporte et qu'on n'a le droit de lui ôter sous aucun prétexte, si ce n'est ceci : *uses-en de préférence*? De quoi donc? *De la faculté de devenir libre* (μᾶλλον χρῆσαι τῷ δύνασθαι ἐλευθέρως γενέσθαι) : ce qui ne cadre plus avec la première partie de la traduction proposée et s'accorde, au contraire, parfaitement avec la nôtre. Et c'est ainsi que la version vulgaire se légitime, d'abord par l'opposition renfermée dans ἀλλά, opposition qu'il faut nécessairement rendre comme nous le faisons, puis par l'impossibilité de traduire *χρησαι* autrement que par *uses-en*.

Quant à la conjonction γάρ placée au commencement du verset 22 et dont on se fait un argument contre la traduction ordinaire, elle se rapporte, non pas au verset 21, comme on le dit, mais au verset 20. Le verset 21 est une phrase incidente, et l'on sait que le style de saint Paul n'en est pas avare.

Il est vrai que Chrysostôme, Théophylacte, Théodoret et généralement les Pères de l'Eglise ont adopté l'interprétation que nous combattons, mais notre honorable contradicteur, qui révèle le fait à son public, aurait dû ajouter que Chrysostôme lui-même dit : « Nous n'ignorons point que « quelques-uns disent que μᾶλλον χρῆσαι doit s'entendre de la liberté et « traduisent : Si tu veux être affranchi, sois affranchi » (οὐκ ἀγνοοῦμεν, ὅτι τινὲς τὸ μᾶλλον χρῆσαι, περὶ ἐλευθερίας φασὶν ἐφῆσθαι, λέγοντες ὅτι εἰ δύνασθαι ἐλευθερωθῆναι ἐλευθερώθητι). La traduction que nous défendons est donc aussi ancienne que les Pères.

E. ARNAUD.

ERRATA

DU PREMIER ARTICLE DE M. G. BABUT,

Sur le *Système théologique de Rothe* (numéro du 25 avril).

P. 83, l. 25, *au lieu de* puissance, *lisez* jouissance.

P. 87, l. 6 (à partir du bas), *au lieu de* l'ajuster, *lisez* s'ajuster.

Id., (à partir du bas, note) *au lieu de* regretterais, *lisez* rejetterais.

P. 92, l. 11, *au lieu de* pensé, *lisez* puisé.

BULLETIN THÉOLOGIQUE

EXPOSITION DU SYSTÈME THÉOLOGIQUE DE ROTHE

(TROISIÈME ARTICLE ¹.)

THÉOLOGIE SPÉCULATIVE (*suite*).

§ 2. *Des attributs de Dieu.*

Pour traiter des attributs de Dieu, le premier point est de bien entendre ce que c'est qu'un attribut. Rothe pense que ce terme est employé le plus souvent dans un sens trop large et trop vague. Une détermination, une qualité d'un être, considérée en soi, n'est pas encore ce qu'on appelle un *attribut* (ou une *propriété* ²). C'est seulement lorsque les déterminations essentielles d'un être se manifestent dans *des rapports déterminés avec d'autres êtres*, qu'elles prennent le caractère et reçoivent le nom d'attributs (ou de propriétés). Un être n'a de propriétés qu'en tant qu'il agit sur un autre être ou que cet autre être agit sur lui. C'est pourquoi les propriétés de chaque être sont précisément ce qui le distingue et le différencie.

Or, à première vue, il semble que Dieu ne soit en rapport qu'avec le monde, et que par conséquent il ne puisse pas y avoir d'autres attributs divins que ceux qui expriment les différents aspects de ce rapport unique, et que nous nommerons *attributs relatifs*. En effet, les attributs relatifs de Dieu sont ceux qui s'offrent d'abord à notre pensée. Dieu se manifeste à nous en agissant sur le monde en diverses manières; nous nous for-

¹ Voir *Bulletin théologique* des 25 avril et 25 juillet 1868.

² Le mot de *propriété* répond beaucoup plus exactement que celui d'*attribut* au mot allemand *Eigenschaft* et à la définition de Rothe. Mais l'usage de la langue ne nous permet pas de choisir entre ces deux termes.

mons certaines idées de la divinité correspondantes à chacun de ces ordres d'opérations, et ce sont là nos premières notions d'attributs divins¹. Cependant les attributs relatifs ne sont pas les seuls attributs de Dieu. La pensée religieuse a toujours envisagé une autre série d'attributs, des attributs *absolus* ou *immanents*, que Dieu possède indépendamment de son rapport avec le monde. Nos propres prémisses nous conduisent au même résultat, car nous savons qu'il y a dans le sein de l'être absolu une multiplicité de modes ou de déterminations. En vertu de la conscience qu'il a de lui-même, Dieu se distingue de lui-même et se trouve *en rapport avec lui-même*. De ce rapport que Dieu soutient avec lui-même naissent ses attributs absolus. Ce sont les déterminations essentielles de son être, non plus considérées en elles-mêmes, mais reflétées, pour ainsi dire, dans la conscience ou l'intelligence divine. En d'autres termes, Dieu, en se pensant lui-même ainsi que ses déterminations essentielles, forme certaines idées de lui-même qui sont autant de concepts d'attributs divins, et que nous ne pouvons que penser après lui². La spéculation s'efforce d'imiter et de reproduire ce mouvement de la pensée divine.

I. — Attributs absolus ou immanents.

Résumons rapidement les résultats de notre analyse de l'idée de Dieu.

Il nous a paru que Dieu existe sous deux modes distincts et opposés, l'absolu pur et la personne divine. A son tour, la per-

¹ L'ancienne dogmatique indiquait trois voies par lesquelles l'esprit humain peut parvenir à la connaissance des attributs de Dieu : *via negationis*, *via eminentiæ*, *via causalitatis* (Twisten, *Dogmat.*, § 34). Cette distinction n'est pas sans valeur; mais elle n'est pas propre à fonder une classification rationnelle des attributs divins. Car l'emploi des trois procédés en question n'est pas séparé et successif: il est et doit être simultané. Chaque fois que notre pensée s'élève du monde à Dieu, nous obéissons à la loi de la causalité (*via causalitatis*); nous ne pouvons, en raisonnant de la sorte, attribuer à Dieu d'autres perfections que celles dont nous trouvons dans le monde (y compris l'humanité) quelque image ou quelque trace (*via eminentiæ*); et dans chaque raisonnement de ce genre, nous devons veiller à écarter de l'idée du Créateur tout ce qui appartient à la limitation et à l'infirmité de la créature (*via negationis*). — En réalité, il n'y a que deux voies vraiment distinctes par où l'on puisse arriver à la détermination des attributs divins: la spéculation *a priori* et le raisonnement *a posteriori*. La spéculation n'a pas seulement l'avantage de présenter les attributs de Dieu dans un enchaînement systématique; elle seule aussi en fournira une idée complète. Car il est visible que le raisonnement *a posteriori* ne conduira qu'aux attributs relatifs.

² Rothe est donc loin de penser avec beaucoup de théologiens (Fénelon par exemple) que la distinction des attributs de Dieu est purement humaine et n'a de fondement que dans l'infirmité de notre intelligence, qui divise la simplicité de l'être divin. — Cette idée de l'absolu simplicité de Dieu, si on la prend au sérieux, anéantit la notion du Dieu vivant. L'*absolu pur* est seul parfaitement simple; Dieu n'est pas simple, car il est personnel, et la personnalité implique nécessairement la dualité interne du sujet et de l'objet de la conscience.

sonne divine se compose pour ainsi dire de deux éléments, la personnalité et la nature. Enfin la personnalité elle-même est double; elle résulte de l'intime union de la conscience personnelle et de l'activité personnelle, en d'autres termes, de l'intelligence et de la volonté.

Ce seront donc l'absolu pur, la volonté divine et la nature divine qui, en se réfléchissant dans la conscience ou l'intelligence divine, donneront naissance à des idées d'attributs divins.

1° Dieu a conscience de son être comme *absolu pur*. Il se voit et se sait causé de lui-même, absolument indépendant de tout ce qui n'est pas lui; à ce titre, il se *suffit à lui-même*. De là résulte un premier attribut que Rothe appelle *Allgenugsamkeit*, et qu'il nous est impossible de traduire par un mot français, à moins qu'on ne nous permette de risquer celui de *suffisance absolue*.

2° La conscience que Dieu a de son être comme *volonté divine*, comme liberté absolue et souveraine, est sa *majesté* ou sa *gloire*.

3° La conscience que Dieu a de son être comme nature divine est sa *félicité*. Car la félicité parfaite n'est pas autre chose que la conscience de la vie parfaite. Or c'est précisément en vertu de sa nature, c'est comme possédant un organisme (spirituel) qui est l'instrument complet et docile de sa pensée et de sa volonté, que Dieu est le Dieu vivant.

Suffisance absolue, majesté, félicité, tels sont donc les principaux attributs immanents de Dieu. A la vérité, plusieurs perfections divines, qui dans la plupart des traités de théologie figurent sous ce chef, ont dû être effacées de notre liste : telles sont, par exemple, l'unité, l'éternité, la spiritualité, la liberté. Mais toutes ces idées se sont déjà offertes à nous dans le cours de notre analyse de l'idée même de Dieu. Nous ne devons donc pas nous attendre à les rencontrer une seconde fois au chapitre des attributs divins, et la lacune apparente que nous venons de signaler ne sert qu'à confirmer la manière dont nous avons défini et restreint l'idée d'attribut.

II. — Attributs relatifs.

La doctrine des attributs relatifs de Dieu est comme dispersée en différents endroits de l'*Ethique*. Ce n'est pas sans raison : au point de vue rigoureusement spéculatif, nous n'avons pas encore le droit d'aborder cette matière. Car, pour déterminer les rapports de Dieu avec le monde, il faut d'abord savoir s'il y a un monde et ce que c'est que ce monde. Toutefois, nous avons

pensé que l'ordre de l'exposition n'est pas nécessairement celui de la découverte, et nous avons cédé au désir de présenter dans son ensemble, *uno tenore*, cette belle doctrine des attributs divins qui, plus peut-être que tout autre théorie particulière, est propre à faire apprécier l'élégance et les proportions de l'édifice spéculatif construit par Rothe. Que le lecteur consente donc à admettre provisoirement que Dieu a créé ou plutôt que Dieu est en train de créer un monde ; qu'il y a dans ce monde des agents moraux chargés de réaliser librement leur propre destinée et d'achever ainsi la création ; que ces mêmes agents moraux sont pécheurs et à ce titre incapables d'accomplir leur tâche ; mais que Dieu, pour les relever et les conduire au but, a ordonné en leur faveur une rédemption. Chacune de ces vérités viendra en son rang et sera rationnellement établie ; nous ne les mentionnons ici qu'à titres d'hypothèses, destinées à éclairer ce qui va suivre, et nous rappelons que nous sommes seul responsable de cette dérogation aux lois de la méthode spéculative.

Cependant, avant de poursuivre l'étude des attributs divins, il est nécessaire de dire quelques mots d'une perfection divine qui est elle-même plus qu'un attribut, mais qui est le fondement de tous les attributs relatifs de Dieu. Nous voulons parler de l'*amour*. L'amour est ce mouvement intérieur en vertu duquel une personne se donne et se communique à une autre personne, pour s'unir à elle et vivre en elle comme dans un autre soi-même. « C'est en Dieu, et en Dieu seul, dit Rothe, que nous apprenons à connaître l'amour dans toute sa vérité, à formuler l'idée de l'amour dans toute sa précision. Car en Dieu l'amour tend exclusivement à donner, à communiquer, jamais à prendre ou à recevoir. Etant absolument exempt de besoins, Dieu, lorsqu'il aime, ne cherche à aucun degré son propre intérêt ; son but unique est de se communiquer à autrui, de ne pas garder pour lui seul sa félicité et sa richesse, de ne pas vivre pour soi-même, mais pour un autre. Son amour est donc entièrement désintéressé et libre, et à ce titre il est à la fois l'amour absolument pur et l'amour absolument parfait. » L'amour divin est, comme il sera expliqué plus loin, la cause de la création. L'amour n'est donc pas un attribut absolu de Dieu, puisqu'il n'exprime pas un rapport de Dieu avec lui-même¹. Ce n'est pas non plus un attribut relatif ; car tout attribut relatif suppose un rapport *déjà existant* entre Dieu et le monde ; or l'amour divin précède (logiquement) l'existence du monde. Disons donc que l'a-

¹ Rothe répugnait à se servir de cette expression assez usitée : Dieu s'aime lui-même. « Ni chez Dieu ni chez l'homme, nous disait-il un jour, je n'admets l'amour de soi. »

mour est une détermination fondamentale de la personnalité divine, qui domine et embrasse tout l'ensemble de l'activité extérieure de Dieu, et qui relie les attributs relatifs aux attributs absolus¹.

Afin d'établir une classification scientifique des attributs relatifs de Dieu, il faut déterminer quels sont les principaux aspects du rapport qui existe entre Dieu et le monde, et que ces attributs doivent exprimer; et pour cela il faut considérer successivement chacun des deux termes de ce rapport. En premier lieu donc, Dieu, en tant qu'il est en rapport avec le monde, peut être envisagé : 1° dans la totalité de son être; 2° dans chacune des déterminations immanentes (ou *hypostases*²) qui le constituent. Nous appellerons *essentiels* les attributs qui relèvent de l'essence divine tout entière; *hypostatiques*, ceux qui relèvent de telle ou telle hypostase prise isolément. En second lieu, le monde, en tant qu'il est en rapport avec Dieu, peut être considéré : 1° abstraction faite de son état moral; 2° expressément et exclusivement au point de vue de cet état même. A cet égard, les attributs relatifs de Dieu se diviseront en attributs *non moraux* et attributs *moraux*.

A leur tour, les attributs moraux sont susceptibles d'une subdivision importante. En effet, l'état moral du monde est tout entier dans deux faits corrélatifs et opposés, le péché et la rédemption, que Dieu ne saurait envisager du même œil. Certains attributs divins définiront le rapport de Dieu avec le monde *en tant que pécheur*; d'autres attributs définiront le rapport de Dieu avec le monde *en tant que celui-ci est en voie de rédemption*. Nous oserons avec Rothe, en nous rattachant à une expression bien connue de saint Paul³, donner à ces derniers le nom d'attributs *économiques*; il faudra bien nous résoudre en conséquence à appeler les premiers *non économiques*. Que l'on veuille bien pardonner au théologien allemand et à son interprète français ces dénominations bizarres, en raison de la justesse et de la précision des distinctions auxquelles elles correspondent.

Les divisions que nous avons indiquées suffiront à une classification complète des attributs de Dieu. Nous prendrons pour base celle qui repose sur les différentes qualifications *du monde* dans ses rapports avec Dieu. Le principe qui nous guidera dans

¹ « Quel concert en Dieu! s'écrie Rothe. Suffisance absolue, majesté, félicité, ... et pourtant amour! » (Note de la première édition de l'*Ethique*).

² Rothe avertit qu'il se sert de ce terme consacré faute d'un terme plus exact, et quoiqu'il ne réponde qu'imparfaitement à sa pensée.

³ *ὁἰκονομία* (Ephés. I, 10). L'Apôtre désigne par ce mot le plan du salut, ou de la rédemption de l'homme par Jésus-Christ.

la détermination de chacun des attributs relatifs de Dieu est celui-ci : Le monde étant absolument dépendant de Dieu, Dieu, dans ses rapports avec le monde, doit être conçu comme constamment et absolument *actif*. Cela n'implique pas que, Dieu agissant sur le monde, le monde ne puisse en aucun sens agir sur Dieu. L'idée de l'absolu exclut toute *passivité*; mais elle admet, à côté de la *spontanéité*, la *réceptivité*, qui est une perfection positive et une forme de l'activité elle-même.

A. — ATTRIBUTS NON MORAUX.

a. — *Attributs essentiels.*

1° En considérant le rapport de Dieu au monde de la manière la plus générale, nous découvrons un seul attribut essentiel de Dieu, et cet attribut est négatif : c'est l'*infinité*. Le monde est essentiellement fini; il importe donc d'affirmer expressément que Dieu, dans ses rapports avec le monde, n'est nullement affecté par cette limitation inhérente à la créature, que son être *ne tombe pas sous la catégorie de la quantité*. C'est ce que nous énonçons en disant que Dieu est infini. — Au reste, Rothe pense que la théologie fait ordinairement trop de bruit de cet attribut tout négatif, et que le nom d'être infini est la plus pauvre de toutes les désignations de Dieu. 2° Comme nous le verrons, les deux formes universelles de l'existence finie sont l'*espace* et le *temps*. Cette observation nous permet de déterminer avec plus de clarté l'idée de l'infinité divine et d'en déduire deux autres attributs particuliers. Dire que Dieu est infini, c'est dire qu'il est au-dessus et en dehors de l'espace et du temps. Tout en agissant et se manifestant dans l'espace, Dieu n'est pas limité par l'espace; c'est ce qu'on nomme l'*immensité* de Dieu. Tout en agissant et se manifestant dans le temps, Dieu n'est pas limité par le temps; son être n'est pas *soumis* à la loi de la succession et du changement; c'est ce qu'on nomme l'*immuabilité* de Dieu. — A la vérité, ce dernier attribut divin a donné lieu à beaucoup d'exagérations et de malentendus. A entendre certains théologiens, on dirait que Dieu, parce qu'il est immuable, ne peut en aucune façon être affecté de ce qui se passe dans le monde, et que son absolue immuabilité se confond avec l'inertie ou l'indifférence absolue. La conséquence logique d'une pareille conception est de supprimer la prière et en général tout commerce vivant de l'âme avec Dieu. A notre avis, il suffit, pour

sauvegarder l'immutabilité divine : 1° qu'il n'y ait en Dieu aucun *changement d'état*, que son être ne soit jamais altéré, ne reçoive aucun accroissement ni aucune diminution ; 2° qu'il n'y ait en Dieu aucune modification dont Dieu même ne soit l'auteur (soit en vertu de sa spontanéité, soit en vertu de sa réceptivité). Dieu, sans doute, est attentif et sensible à tout ce qui se passe dans le monde ; mais comme il embrasse d'un regard l'ensemble des choses et comme il est toujours sûr de l'accomplissement de ses desseins, sa sérénité n'est jamais troublée ; à travers les incessantes modifications de son rapport avec chacune de ses créatures, il demeure l'être absolu, l'être bienheureux, majestueux et qui se suffit à lui-même. C'est à peu près ainsi qu'un caractère ferme et accompli demeure toujours égal à lui-même dans les différentes situations de la vie.

b. — *Attributs hypostatiques.*

L'*absolu pur* étant, en vertu de son idée, l'absolue indétermination, ne peut posséder aucun attribut relatif qui lui soit propre. Restent la personnalité et la nature divines.

1° Envisageons d'abord la personnalité divine dans sa totalité, sans isoler chacun des deux éléments dont elle se compose. Nous savons déjà que la détermination fondamentale de la personnalité divine, celle qui est le principe de l'existence du monde et par conséquent de tous les rapports de Dieu avec le monde, c'est l'amour. L'amour en soi n'est pas un attribut ; mais lorsqu'il s'applique à un objet donné et *déjà existant*, il prend le caractère d'un attribut, et reçoit alors le nom de *bonté*. En vertu de sa bonté, Dieu agit constamment sur le monde pour l'unir et l'assimiler à son propre être ; il se donne et se communique au monde selon la mesure de ce que le monde peut recevoir.

2° Maintenant, considérons en particulier chacun des éléments de la personnalité divine, l'intelligence et la volonté.

Un premier attribut devra exprimer l'activité absolue de l'intelligence divine dans ses rapports avec le monde. Or, l'acte de l'intelligence, c'est connaître, et l'attribut cherché est la *toutescience*. En vertu de cette perfection, l'intelligence divine embrasse et pénètre le monde ; le monde, en chacun de ses points et à chaque moment, se réfléchit avec une clarté et une exactitude parfaites dans la pensée de Dieu ; en d'autres termes, la conscience divine est en même temps conscience (ou connais-

sance) absolue de l'univers. La toute-science implique tout cela, mais elle n'implique rien de plus¹.

3° Mais Dieu ne contemple pas la scène du monde en spectateur oisif et désintéressé. Il voit chacun des événements qui s'y accomplissent, non-seulement en soi et dans tous ses détails, mais *dans son rapport avec le but* que lui-même a assigné à l'univers, et il discerne et choisit en conséquence les moyens les plus propres à atteindre ce but. C'est en cela que consiste sa *souveraine sagesse* qui est comme le complément de sa toute-science. La toute-science désigne le côté *réceptif* de la science divine; la souveraine sagesse en désigne le côté *spontané*.

4° La souveraine sagesse forme ainsi la transition de la toute-science de Dieu à sa *toute-puissance*. La toute-puissance est l'activité absolue de la volonté divine dans ses rapports avec le monde. En vertu de cette perfection, la volonté divine embrasse et pénètre le monde; le monde, en chacun de ses points et à chaque moment, est soumis à cette volonté suprême, qui le dirige et le gouverne de manière à le rapprocher constamment de son but; en d'autres termes, le monde est toujours et partout sous la main et en la puissance de Dieu, et l'activité personnelle de Dieu est en même temps activité absolue sur l'univers. Telle est l'idée de la toute-puissance divine; il faut nous garder d'en rien retrancher, mais aussi d'y rien ajouter².

5° Un nouvel attribut devra exprimer l'activité absolue de la *nature divine* dans ses rapports avec le monde. L'organisme divin est un instrument parfait de la toute-science, de la souveraine sagesse et de la toute-puissance divines; il peut agir et agit en effet à chaque moment et sur chaque point de l'univers. C'est la notion que nous rattachons au mot de *toute-présence*, pourvu qu'il soit bien entendu qu'il s'agit d'une toute-présence active et effective (*omnipræsentia operativa*).

Ajoutons enfin que la toute-science, la souveraine sagesse, la toute-puissance et la toute-présence de Dieu sont au service de sa bonté. C'est précisément en prêtant une attention (sympathique) à tout ce qui se passe dans le monde, aussi bien qu'en agissant constamment sur le monde, que Dieu manifeste et exerce sa bonté; car c'est par là qu'il se communique au monde et s'assimile le monde.

¹ En particulier, selon Rothe, la toute-science divine n'implique pas la *prescience absolue* des libres déterminations d'une volonté *imparfaite*. Cette question sera traitée à propos de la Providence ou du gouvernement de Dieu.

² Ainsi la toute-puissance de Dieu n'exige pas que Dieu puisse faire ce qui est contradictoire, par exemple changer le passé.

B. — ATTRIBUTS MORAUX NON ÉCONOMIQUES.

Les attributs moraux de Dieu sont ceux qui expriment ses rapports avec le monde moral. Nous rappelons que deux faits résumant et caractérisent l'état moral du monde, le péché et la rédemption, et que pour le moment nous avons à tenir compte du premier de ces faits seulement, et à faire abstraction du second.

Ce fait si considérable, l'existence du mal dans le monde, en quoi modifie-t-il les rapports de Dieu avec le monde ?

Au point de vue où nous nous plaçons maintenant, nous n'avons rien à ajouter à ce qui a été dit des attributs (relatifs) essentiels de Dieu. Et quant aux attributs hypostatiques, il faut remarquer que, parmi les hypostases divines, la personnalité seule peut être directement affectée par l'état moral du monde, car la personnalité (ou le moi) constitue, pour ainsi dire, l'élément moral de l'être divin.

1° Nous savons que l'attribut relatif de la personnalité divine est la bonté, en vertu de laquelle Dieu se communique au monde suivant la mesure de ce que le monde peut recevoir. En rencontrant le péché du monde qui lui fait obstacle, la bonté de Dieu se change d'une part en *colère* et d'autre part en *miséricorde*. Ces deux dispositions, la colère et la miséricorde, sont en Dieu constamment et étroitement unies, et ne sont que deux faces distinctes d'un seul et même attribut. La colère divine est la réaction légitime et nécessaire de la bonté ou de l'amour divin contre l'iniquité du pécheur qui lui ferme son cœur. Mais si la colère demeurerait seule, la bonté elle-même serait effacée ; aussi, sans disparaître (tant que le péché dure) la colère se tourne-t-elle aussitôt en miséricorde. Citons ici quelques belles et religieuses paroles de Rôthe : « Il n'y a de colère moralement bonne que celle qui est étroitement unie à la miséricorde. Haute et salutaire vérité, que l'Ancien Testament proclame avec un accent surhumain. Ce qu'il y a de plus grand dans ce livre, ce qui en fait surtout l'incomparable sublimité, c'est qu'il parle à la fois et avec la même énergie des dévorantes ardeurs de la colère de Dieu et des ineffables tendresses de sa miséricorde, qui surpasse infiniment l'amour d'une mère. Le vent brûlant du courroux divin, le souffle rafraîchissant et printanier des compassions divines s'y rencontrent partout et s'y pénètrent mutuellement. C'est parce que l'antiquité classique n'a pas vraiment connu la colère de Dieu, n'en a jamais senti les terreurs, qu'elle n'exprime ja-

mais non plus un sentiment vif et profond de la miséricorde de Dieu¹. »

2° L'attribut relatif de l'intelligence divine est la toute-science. Si nous modifions l'idée de cet attribut d'après le point de vue qui nous dirige maintenant, voici le résultat auquel nous serons conduits : Le monde pécheur, *comme tel*, est, en chaque point et à chaque moment, l'objet de la connaissance absolue de Dieu ; le péché du monde se réfléchit constamment dans la conscience de Dieu *comme étant le péché*, c'est-à-dire comme étant ce qui ne doit pas être, ce qui est haïssable et antidivin. Cette horreur de Dieu pour le mal est ce qu'on nomme sa *sainteté*. Et comme la toute-science de Dieu réclame, comme son complément, la souveraine sagesse, de même la sainteté de Dieu a aussi un aspect *téléologique* ; elle n'implique pas seulement la connaissance et l'horreur du mal, mais aussi l'intelligence et le discernement des moyens par lesquels le mal peut et doit être supprimé.

3° Par ce côté, la sainteté de Dieu confine à sa *justice*. La justice est une modification et une application de la toute-puissance, l'attribut relatif de la volonté divine. La notion de ce nouvel attribut est aisée à déduire : le monde pécheur, *comme tel*, est absolument sous la main et en la puissance de Dieu ; il est, sur chaque point et à chaque moment, l'objet d'une activité absolue de Dieu, qui tend à l'entière suppression, à l'entier anéantissement du mal. Le moyen que la justice divine emploie pour détruire le mal, c'est la punition : la fonction essentielle ou plutôt unique de la justice, c'est de punir². Mais, selon Rothe, la punition a trois degrés : 1° Dieu fait retomber sur le pécheur les conséquences douloureuses de sa faute (soit les conséquences naturelles de cette faute, soit celles que Dieu y attache par une volonté expresse et particulière) : c'est ce que nous nommerons la *rémunération pénale*. 2° Si par l'expérience que nous venons de décrire, le pécheur se laisse détourner du mal et revient à Dieu, sa punition, qui peut durer encore, prend le caractère d'un *châtiment* salutaire, d'une *discipline* éducatrice. Dans le dessein de Dieu, la rémunération pénale tend toujours à se transformer en un châtiment paternel, et c'est en cela que sa miséricorde paraît à côté de sa colère. 3° Si le pécheur refuse de renoncer au mal, s'il s'endurcit toujours davantage, s'il finit par s'identifier en quelque sorte avec son péché, il sera anéanti, — et cela même est le dernier degré de la punition. Car la justice divine ne peut

¹ N'y a-t-il pas tel christianisme moderne auquel on pourrait appliquer sans injustice ce que Rothe dit ici avec tant de vérité de l'antiquité païenne ?

² Rothe se sépare en ce point de la plupart des théologiens, qui font dériver de la justice divine la *récompense* aussi bien que la *punition*.

souffrir que le péché subsiste. La justice humaine, qui est imparfaite, s'arrête à la rémunération pénale et ne peut même aller au delà; la justice parfaite ne peut s'arrêter avant que le péché soit détruit, et c'est toujours là le but final qu'elle se propose lorsqu'elle punit.

On voit en quoi la sainteté et la justice de Dieu se distinguent l'une de l'autre. La sainteté est plutôt en Dieu une manière de penser et de sentir, la justice une manière de vouloir et d'agir. La sainteté divine *repousse* le pécheur; la justice divine le *punit*. En vertu de la sainteté de Dieu, le péché entraîne pour le pécheur la *culpabilité*; en vertu de la justice de Dieu, le péché entraîne la *punition*. Ajoutons que la justice et la sainteté de Dieu sont l'une et l'autre des formes ou des manifestations de son miséricordieux courroux.

C. — ATTRIBUTS MORAUX ÉCONOMIQUES.

Ce n'est pas ici le lieu d'exposer d'une manière scientifique l'idée de la rédemption. Qu'il nous suffise d'entendre par ce mot un acte ou plutôt une série d'actes divins, qui s'accomplissent dans le monde et dans l'histoire, et par lesquels Dieu délivre le monde du mal, dont la créature morale était impuissante à s'affranchir par elle-même. Le fait de la rédemption, en modifiant profondément l'état moral du monde, établit de nouveaux rapports entre le monde et Dieu, et donne lieu ainsi à une nouvelle et dernière série d'attributs divins. Ce sont ceux que nous nommons attributs économiques. Pour les raisons indiquées au commencement du précédent paragraphe, nous n'aurons à ranger sous ce chef que des attributs hypostatiques, et la seule des hypostases divines que nous ayons à considérer est la personnalité, tant en elle-même et dans sa totalité, que dans chacun des deux éléments qui la constituent.

1° L'activité absolue de la personnalité divine sur le monde, en tant qu'elle opère la rédemption du monde pécheur, s'appelle *grâce*. La grâce de Dieu est une modification de son amour et de sa bonté, un complément de sa colère et de sa miséricorde.

2° L'activité que nous venons de définir procède tant de l'intelligence de Dieu que de sa volonté.

En premier lieu donc, l'intelligence divine déploie une absolue activité en vue de la rédemption du monde. En quoi consiste cette activité? Evidemment en ceci : Dieu communique au monde son intelligence ou sa pensée; il réveille et éclaire la conscience religieuse du pécheur, que le péché a obscurcie : en

un mot, il se *révèle* au monde pécheur. L'attribut de Dieu qui exprime ce rapport de Dieu avec le monde est la *véracité* divine. Que l'on remarque seulement qu'ici le mot de *véracité* n'a pas, comme dans l'usage commun de la langue, un sens principalement négatif, mais un sens positif; il spécifie, non pas seulement que Dieu ne persuade pas à sa créature morale et pécheresse le contraire de la vérité, mais qu'il lui manifeste et lui communique la vérité. — La véracité de Dieu est une modification de sa toute-science et un complément de sa sainteté.

3° En second lieu, la volonté divine déploie une absolue activité en vue de la rédemption du monde. En quoi consiste cette activité? Evidemment en ceci : Dieu communique au monde sa volonté et sa puissance; il relève et redresse la volonté du pécheur, que le péché a asservie et égarée; en un mot, il accorde au pécheur (qui est en voie de rédemption) un *secours* constant et efficace contre le péché. Telle est la notion de la *fidélité* divine, qui est une modification de la toute-puissance de Dieu et un complément de sa justice.

On voit enfin que la véracité et la fidélité de Dieu sont l'une et l'autre des formes ou des manifestations de sa grâce.

Afin de résumer en peu de mots toute la doctrine que nous venons d'exposer, et d'aider le lecteur à en saisir l'enchaînement systématique, nous terminerons par une simple énumération des attributs divins rangés dans un ordre différent. Nous prendrons cette fois pour base unique de notre division la diversité des déterminations immanentes de la divinité.

I. — *Attributs immanents ou absolus.*

Ces attributs résultent de la manière dont se réfléchissent dans la conscience de l'intelligence divine les autres éléments de l'être divin.

L'attribut qui dépend de l'*absolu pur* est la *suffisance absolue*.
Celui qui dépend de la *volonté* divine est la *majesté* ou la *gloire*.
Celui qui dépend de la *nature* divine est la *félicité*.

II. — *Attributs relatifs.*

Tous les attributs de cette classe expriment le rapport de Dieu avec le monde. Le principe qui domine tous ces rapports, la cause de l'existence même du monde, c'est l'*amour* de Dieu. Le rapport de l'*essence divine* avec le monde est exprimé par un seul attribut négatif, l'*infinité*. L'infinité comprend l'*immensité* et l'*immutabilité*.

Le rapport de la *personnalité* divine (dans sa totalité) avec le monde, est exprimé par trois attributs : la *bonté*, la *colère* jointe à la *miséricorde*, et la *grâce*.

Le rapport de l'*intelligence* divine avec le monde est exprimé par trois attributs : la *toute-science* jointe à la *souveraine sagesse*, la *sainteté* et la *véracité*.

Le rapport de la *volonté* divine avec le monde est exprimé par trois attributs : la *toute-puissance*, la *justice* et la *fidélité*.

Enfin le rapport de la *nature* divine avec le monde est exprimé par un seul attribut, la *toute-présence*.

§ 3. DE LA CRÉATION.

1. — *Idée et motif de la création.*

Reportons-nous par la pensée au terme de notre analyse de l'idée de Dieu. Nous avons pu achever cette analyse sans examiner s'il y a un monde ou même si l'existence d'un être autre que Dieu est possible. Il en résulte que Dieu n'a besoin d'aucune existence autre que la sienne pour être vraiment et pleinement Dieu. A la vérité, nous avons reconnu qu'il y a dans le sein de l'être absolu une évolution qui est sa vie; mais cette évolution est immanente ou intra-divine, et comme elle procède éternellement de Dieu, elle se termine éternellement en Dieu même.

Néanmoins, et précisément parce qu'il est l'être parfait et la personne absolue, Dieu se détermine, à la fois librement et nécessairement, à une activité en vertu de laquelle, sans modifier son propre être, il produit incessamment de nouvelles existences, — en un mot à une activité *créatrice*.

Nous avons à expliquer et à justifier cette assertion.

En même temps qu'il se pense et se pose comme personnalité ou comme *moi*, Dieu, en vertu d'une inviolable nécessité logique, pense son *non-moi*. Il y a là, nous le répétons, une nécessité logique, une nécessité immanente, par conséquent, à la pensée divine elle-même. Comme tout corps a son ombre, toute affirmation implique et entraîne une négation. Une idée n'est complète qu'à la condition d'être posée sous forme négative aussi bien que sous forme affirmative. Une affirmation n'est telle expressément que par la négation de la négation contraire. Quand Dieu dit : « Je suis moi, » il dit en même temps et par cela même : « Je ne suis pas mon *non-moi*. » Quand il conçoit l'idée de son propre être, l'idée de Dieu, il conçoit aussi (d'abord pour la nier et pour l'exclure) l'idée d'un être qui serait précisément le contraire de Dieu.

Ce *non-moi* de Dieu que Dieu pense est donc l'opposé logique de Dieu. Il n'est pas son contraire *positif*, c'est-à-dire qu'il ne possède pas des qualités positives opposées à celles de Dieu : mais il est son contraire dans le sens *négatif* ou privatif. A chaque détermination ou perfection de l'être divin correspond dans le *non-moi* de Dieu une négation. Dieu est l'être absolu : le *non-moi* de Dieu n'étant rien de ce que Dieu est, n'est rien absolument ; il est la négation de l'être, un pur non-être, un néant. Aussi bien que l'absolu pur, le *non-moi* de Dieu est l'indétermination même ; mais tandis que l'un est indéterminé parce qu'il est l'absolue plénitude, l'autre est indéterminé parce qu'il est le vide absolu. Dieu est esprit ; le *non-moi* de Dieu est la négation ou la privation absolue de l'esprit, il est purement matière ou *matière pure*. Nous venons de prononcer son vrai nom.

Quoique la conception que nous venons de définir soit exclusivement négative et par conséquent absolument vide (vide de tout contenu *positif*), elle est *réalisable*. Car tout ce qui est pensé *peut* aussi être *posé* ou recevoir l'existence objective (*Daseyn*) ; or nous savons que le *non-moi* de Dieu est un objet, et un objet nécessaire de la pensée de Dieu. D'autre part, il n'existe aucune nécessité logique ou métaphysique qui oblige Dieu à donner l'être à l'idée de son *non-moi*. Car il est libre, et à ce titre il n'est nullement contraint de vouloir (de poser) tout ce qu'il pense, en d'autres termes, de réaliser tous les possibles. Ce point a été suffisamment expliqué lorsque nous traitions des rapports de la nature et de la personnalité en Dieu¹.

De ce fait, que Dieu pense son *non-moi*, voici donc ce qui résulte : Une alternative se pose devant la libre volonté de Dieu ; réalisera-t-il ou ne réalisera-t-il pas l'idée de son *non-moi*? *Physiquement*, Dieu a pouvoir de faire l'un et l'autre ; *moralement*, il est impossible de douter que l'un des deux partis ne soit préfé-

¹ Dans la première édition de son *Ethique*, Rothe prétendait établir la nécessité *métaphysique* de la création. Il disait en substance : « Par cela seul que Dieu pense et pose son *moi*, il doit aussi penser et poser son *non-moi*. Or ce *non-moi* de Dieu, qui dans le principe est tout à fait en dehors de Dieu et lui est complètement étranger, limite Dieu et compromet en quelque manière son absolutité. Dieu donc doit maintenir son absolutité ou plutôt la retrouver en s'emparant de son *non-moi* et en le pénétrant, et c'est le but qu'il poursuit dans toute la suite de la création. » Par ces propositions, Rothe se plaçait sur le terrain du panthéisme et se mettait en contradiction avec ses propres thèses sur la liberté divine. Il reconnaît pleinement son erreur dans la seconde édition de l'*Ethique* et se corrige en ces deux points importants : 1° Dieu n'est pas logiquement obligé de poser ou de réaliser l'idée de son *non-moi* ; s'il l'a fait, c'est parce qu'il l'a trouvé bon et qu'en effet il était bon de le faire ; 2° la création ne porte aucune atteinte à l'absoluité de Dieu, car la créature (même la créature primitive) est toujours absolument en sa puissance. La nécessité de la création est donc toute morale et repose en définitive sur l'amour de Dieu. — Ces corrections, dont Rothe aperçut la nécessité presque aussitôt après avoir publié son ouvrage, ne l'ont pas obligé à modifier le reste de son système ; elles n'ont fait qu'en effacer une flagrante inconséquence.

nable à l'autre. Car, s'il en était autrement, le choix de Dieu serait arbitraire, c'est-à-dire aveugle, et par conséquent indigne de Dieu. Précisément parce que Dieu est libre, nous sommes certains qu'il se détermine toujours lui-même d'*après lui-même*, c'est-à-dire d'une manière conforme à sa perfection : toute résolution de Dieu qui n'aurait pas ce caractère, serait un effet du hasard, ou serait imposée à Dieu par un autre que Dieu. Il est donc possible à la spéculation, lorsqu'elle est en possession d'une idée de Dieu (supposé que cette idée soit vraie), de prévoir ce que Dieu fera ou de retrouver ce qu'il a dû faire, et son ambition de construire un système qui réponde à l'ensemble des choses n'a rien de contraire à l'idée bien comprise de la liberté divine. Dans le cas présent, il suffira de considérer attentivement chacun des deux termes de l'alternative que nous venons d'énoncer, et d'examiner lequel est le plus digne de Dieu, de donner l'être à son *non-moi* ou de l'exclure de l'existence. Le meilleur choix, ou, pour parler plus exactement, le bon choix sera sans contredit le choix moralement nécessaire, le choix que Dieu a dû faire et qu'il a fait. Pour être d'un autre ordre que la nécessité purement logique, la nécessité morale n'est pas moins absolue.

Raisonnons comme le font souvent les géomètres : supposons le problème résolu ; admettons que Dieu réalise l'idée de son *non-moi*, et voyons quelles seront les conséquences de cette première démarche. Dieu se trouve maintenant en face d'un objet qui existe, puisqu'il a reçu l'être de Dieu, mais qui d'ailleurs est privé de toute perfection et même de toute qualité positive. Mais les choses ne pourront en rester là. Il y aura désormais un rapport entre Dieu et ce *non-moi* qu'il a produit, et ce rapport sera tel que l'exigent, d'une part l'idée de Dieu, d'autre part l'idée du *non-moi* de Dieu. Dieu donc agira sur son *non-moi* ; car, dans son rapport avec tout ce qui n'est pas lui, l'absolu doit nécessairement être conçu comme actif. Quant au *non-moi* de Dieu, il subira le seul genre d'action ou de modification dont il est susceptible : étant purement négatif, il ne peut se modifier qu'en devenant positif, en recevant les qualités ou déterminations dont il était privé à l'origine. On le voit : l'activité de Dieu sur son *non-moi* tendra à nier ou à supprimer toutes les négations dont il était composé, et à lui communiquer les déterminations ou perfections dont il était d'abord absolument vide, et qui appartiennent à l'essence de Dieu si nous concevons cette activité divine parvenue à son but et à son terme : ce *non-moi* de Dieu qui était à son point de départ l'opposé logique de Dieu, sera devenu homogène à Dieu, semblable à Dieu. Il ne sera pas

pour cela confondu avec Dieu ; il demeurera invariablement un *autre que* Dieu ; mais il n'aura plus rien d'opposé à Dieu ; il sera, sous la forme de l'existence relative et dérivée, cela même qu'est Dieu sous la forme de l'existence absolue. Avec ce *non-moi* ainsi transformé, Dieu soutiendra une nouvelle relation, non plus négative, mais toute positive ou affirmative. Il y aura entre Dieu et son *non-moi* la plus entière harmonie ; Dieu s'unira parfaitement à son *non-moi* : il contempera en lui son image, il habitera et vivra en lui comme dans un autre lui-même.

Telles seraient les conséquences de l'acte primitif par lequel Dieu aurait donné l'être à son *non-moi*.

Maintenant, posons de nouveau cette question : lequel est le meilleur, le plus digne de Dieu, de réaliser les possibilités que nous venons de concevoir, ou de les exclure à jamais de l'existence ? de se déterminer à une activité comme celle que nous avons décrite, ou de s'en abstenir ? Le premier parti est évidemment le seul conforme à la perfection de Dieu. Adopter le second, ce serait de la part de Dieu, renoncer au dessein le plus élevé que l'intelligence et la volonté divine elle-même puissent se proposer ; ce serait se condamner à ne penser et à ne vouloir éternellement que lui-même, et par conséquent faire preuve d'une disposition assez semblable à ce que nous nommons chez l'homme égoïsme ou envie ; ce serait s'interdire une relation qui fait partie des attributions de l'être parfait, et qui est comprise dans son idée. L'un des deux termes de l'alternative que nous considérons est moralement impossible, et par conséquent l'autre est moralement nécessaire, nécessaire d'une nécessité qui repose sur la raison et sur la liberté même de Dieu. Dieu réalisera donc l'idée de son *non-moi*, et s'assimilera ensuite ce *non-moi* jusqu'à ce qu'il en ait fait un autre lui-même. Or, l'activité divine que nous venons de décrire est en un mot l'activité *créatrice*, la *création*. Le produit de cette activité est la *créature*. Et du moment où le travail d'assimilation dont nous avons parlé a commencé, où la créature, sortant de son indétermination primitive, porte l'empreinte de la pensée divine, elle s'appelle *monde*. Le monde (*κόσμος*) est l'universalité des choses considérée comme formant un ensemble ordonné, c'est-à-dire comme conspirant à un même but.

En même temps que l'idée de la création, sa véritable cause se découvre à nous. Si Dieu pose son *non-moi*, c'est afin de le rendre semblable et de l'unir à son *moi* ; s'il crée, c'est en vertu d'une disposition ou détermination de son être (de sa personnalité) qui le porte à se donner, à se communiquer à autrui. Or, cette disposition est ce qu'on nomme l'amour. *L'amour absolu*

de Dieu est la cause de la création. Ce n'est pas que Dieu ait eu besoin de créer pour aimer, pour devenir amour; mais, parce qu'il aime, parce qu'il est amour, il crée. Ainsi se confirme notre assertion, que la création est tout à la fois un acte libre et un acte nécessaire. Car l'amour est l'harmonie vivante de la nécessité et de la liberté. Rien n'est plus libre que l'amour, mais rien aussi n'est plus nécessaire. Celui qui *peut* ne pas aimer, celui qui examine s'il doit aimer ou non est encore imparfait dans l'amour. Affirmer que Dieu a créé le monde par amour, et en même temps nier la nécessité morale de la création, c'est-à-dire soutenir qu'il était indifférent à Dieu de créer ou de ne créer pas, c'est manifestement se contredire. Aussi écartons-nous l'idée d'une délibération que Dieu aurait tenue avec lui-même pour décider s'il créerait ou non, et quel monde il créerait parmi les mondes possibles. De telles conceptions supposent quelque lacune ou quelque imperfection dans l'intelligence, dans la volonté ou dans l'amour de Dieu. D'autre part, on voit assez que l'idée de Rothe touchant la nécessité de la création, n'a, dans sa forme définitive, rien de commun avec les théories panthéistes. Pour le panthéisme, le développement du monde est le développement même de Dieu. Selon Rothe, le Dieu parfait, ce Dieu qui se suffit à lui-même, crée le monde par amour¹.

II. — *Nature de l'activité créatrice.*

Après avoir déterminé, dans ses traits les plus généraux, l'idée de la création, il nous reste à envisager de plus près, d'un côté l'activité créatrice de Dieu en elle-même, d'un autre côté le produit de cette activité, le monde.

Lorsque Dieu crée, c'est la personnalité divine qui agit par le moyen de son organe, la nature divine. L'intelligence de Dieu pense le monde; sa volonté le pose.

Mais voici une question qui, pour être fréquemment négligée ou laissée dans le vague par les théologiens, n'en est pas moins de la plus haute importance. Dieu pense-t-il et pose-t-il le monde comme il se pense et se pose lui-même, par un acte unique et

¹ « On se figure souvent, » dit Franz Hoffmann (cité par Rothe), « qu'il est essentiel au théisme de considérer la création comme un fait accidentel, comme un acte arbitraire de Dieu. Ce préjugé a contribué plus que toute autre chose à donner au panthéisme un air de raison et de vérité. » — « Quand nous disons, dit Twisten (*Dogmat.*, § 34), que Dieu aurait pu ne pas créer le monde, nous entendons seulement affirmer que Dieu n'a pas été contraint de créer par une nécessité *aveugle*, mais qu'il a voulu créer en vertu de son libre amour. » — On voit que Twisten n'est pas éloigné d'admettre la nécessité morale de la création. Julius Müller la combat, et pense l'écarter au moyen de la doctrine de la Trinité (*Lehre von der Sünde*, II, p. 180-187).

absolu, et qui, comme tel, produirait immédiatement tout son effet? En créant, Dieu déploie-t-il tout entier et tout à la fois son absolu pouvoir? Evidemment non, car l'effet d'un acte absolu de la cause absolue serait lui-même absolu; il constituerait donc un second absolu, un second Dieu. Or, ce n'est pas là ce que Dieu veut; et d'ailleurs l'hypothèse est absurde. Pour que le monde soit et demeure différent de Dieu, il faut qu'il possède, non pas l'existence absolue, mais l'existence relative; il faut donc qu'il soit le résultat d'un *devenir* qui ne coïncide pas absolument avec l'*être*, en d'autres termes, d'une activité divine où Dieu règle et modère l'exercice de sa puissance d'une manière constamment proportionnée au but qu'il se propose. Car Dieu n'est nullement condamné, parce qu'il est l'être absolu, à n'agir que d'une manière absolue; au contraire, s'il n'était pas maître de son action, s'il ne pouvait pas la contenir et la diriger conformément aux desseins de sa sagesse, il ne serait pas libre, il ne serait pas Dieu, il ne serait pas l'absolu. L'activité créatrice de Dieu est donc une activité *relative*; mais c'est pourtant l'activité de la cause absolue; l'activité d'une telle cause ne pourra être *exclusivement* relative, comme l'est celle des êtres relatifs. Concluons que l'activité créatrice est, en quelque sorte, *relativement absolue*; l'absoluité et la relativité s'y rencontrent sans se supprimer mutuellement.

Etant relative, l'activité créatrice de Dieu est aussi *successive*. Au lieu d'exercer tout à la fois son absolu pouvoir, Dieu en divise l'action. Il ne produit pas tout d'un coup le monde tel qu'il doit être; il commence, au contraire, par le plus bas degré de l'existence pour élever le monde, de degré en degré, à la hauteur de son idée. Ce caractère successif et progressif de l'activité créatrice est clairement indiqué dans la Genèse; les sciences naturelles l'établissent à leur tour avec évidence. Rothe ajoute que celui-là seul qui considère la création comme une activité continue (et encore inachevée) du Créateur peut contempler l'univers avec sérénité. « Si vous dites que le monde, en particulier notre monde terrestre, dans son état actuel, est l'ouvrage que Dieu se proposait de produire quand il a mis la main à l'œuvre de la création, vous fermez la voie à tout essai de théodicée. Si Dieu ne pouvait et ne voulait faire de sa créature rien de mieux que ce que l'expérience nous permet de constater aujourd'hui, certainement il n'aurait pas commencé de créer. »

Comment définir le rapport entre Dieu et le monde, tel qu'il résulte de notre idée de la création? Dieu, nous le savons, par son activité créatrice, s'assimile le monde, unit le monde avec son être. A mesure que le monde devient semblable à lui, Dieu

le pénètre, Dieu y habite (on verra plus loin que Dieu n'habite que dans le monde spirituel). Cependant, ce qui vient d'être dit de Dieu ne s'applique proprement qu'à l'un des modes de son être, au mode actuel. Considéré dans son mode virtuel, comme absolu pur, Dieu est indéterminé; il n'est pas ceci ou cela; il ne peut donc rendre le monde semblable à lui. Par conséquent, Dieu, en tant qu'absolu pur, est absolument en dehors du monde, absolument *transcendant*. Comme personne divine, Dieu est, ou plutôt devient toujours davantage, *immanent* au monde, sans cependant se confondre avec le monde et se perdre dans le monde; au contraire, l'unité même du monde avec Dieu implique la différence, la *dualité* de Dieu et du monde (comp. 1, Cor. XV, 28). Toutefois, comme la création, ainsi qu'on le verra bientôt, n'est jamais finie, comme le monde n'atteint jamais complètement son but, l'immanence de la personne divine elle-même n'est jamais complète. Dieu remplit l'univers, mais il le dépasse (comp. 1, Rois VIII, 27). Ainsi se résout avec simplicité le problème de l'immanence et de la transcendance divines. Ajoutons que l'immanence progressive de Dieu dans l'univers n'implique aucun changement en Dieu. Dieu demeure toujours l'absolu, toujours égal à lui-même; si son rapport avec le monde se modifie, c'est uniquement parce que le monde se modifie. C'est ainsi que le soleil nous envoie plus de lumière et de chaleur en été qu'en hiver, et pourtant le soleil ne change pas, mais seulement la situation de la terre à son égard (comp. Jacq. I, 17).

III. — *Du Monde, résultat de la création.*

Dans l'ordre chronologique, le moyen précède le but; dans l'ordre logique, le but précède le moyen. Or, c'est la logique qui guide la spéculation. Nous avons donc, en premier lieu, à mieux expliquer le but et en quelque sorte *l'état définitif*¹ de l'univers; plus tard, nous reviendrons en arrière, et nous nous efforcerons de parcourir par la pensée les étapes diverses à travers lesquelles l'univers marche vers son but.

Nous devons avertir que nous touchons et même que nous franchissons ici les frontières qui séparent la théologie (proprement dite) de la cosmologie. Mais la partie métaphysique de la cosmologie se rattache plus naturellement à la théologie qu'à la physique ou à l'éthique.

¹ Cette expression n'est qu'imparfaitement exacte; la suite de nos développements l'éclaircira et la corrigera.

Toutes nos conceptions cosmologiques ¹ sont dominées par ces deux principes en apparence opposés : 1° étant le *non-moi* de Dieu, le monde est et demeure à travers toutes ses transformations un *autre que* Dieu, et par conséquent *différent* de Dieu ; 2° le monde est destiné à devenir *semblable* à Dieu ; devenu parfait, il serait parfaitement semblable à son auteur. De ce double point de vue résultent, en ce qui touche le monde, des *antinomies* ou contradictions apparentes que la spéculation devra s'efforcer d'embrasser et de concilier dans une synthèse supérieure.

Voici l'une de ces antinomies :

Le monde est tout à la fois *fini* et *infini*. Le monde est nécessairement fini, car il est un autre que Dieu. Il ne possède pas l'existence absolue, mais une existence relative, une existence mêlée de non-être ; en d'autres termes, une existence limitée ; car la limite, c'est le non-être envisagé comme détermination de l'être. Le monde donc est et demeure invariablement fini. Mais à d'autres égards, le monde doit nécessairement être conçu comme infini ou plutôt illimité. Car, si le monde était *exclusivement* fini ou limité, il n'y aurait plus aucune correspondance, aucune analogie entre l'être absolu et le monde, et le second principe cosmologique serait sacrifié au premier. L'illimité est, dans la sphère du relatif, l'image de l'absolu ; l'absence de limites est ce que Rothe appelle l'*absoluité relative*. Un être peut-il donc être à la fois fini et infini, limité et illimité ? — Oui. Il suffit pour cela que, n'ayant point de frontières *extérieures*, il ait des frontières *intérieures*, en d'autres termes, qu'il soit divisé en une pluralité d'existences finies et particulières. Tel est le monde. Toute créature est donc un être particulier, et le monde est une somme ou une pluralité infinie d'êtres particuliers. Ainsi le monde est fini par sa qualité, infini par sa quantité. Supposez que le monde ait parfaitement réalisé son idée : il sera, sous la forme de la pluralité, cela même qu'est Dieu sous la forme de l'unité.

Il n'est pas malaisé de caractériser ces existences particulières dont se compose le monde. Dieu est esprit et puisqu'il veut créer un monde semblable à lui-même, il veut créer un monde qui soit esprit. S'il y a autre chose que de l'esprit dans le monde, ce ne peut être qu'une forme transitoire de l'existence, un échafaudage destiné à être détruit lorsque l'édifice sera achevé. Dans le monde définitif, chacune des créatures particulières dont

¹ C'est-à-dire celles de Rothe. C'est pour abrégér, et non par aucune sorte de prétention, que j'emploie la première personne.

l'innombrable collection compose l'univers est un esprit, ajoutons un esprit personnel, car nous savons que la personnalité est la forme nécessaire de l'existence spirituelle.

Aussi bien, pourquoi Dieu crée-t-il le monde ? Pour se communiquer au monde, ou ce qui revient au même, pour habiter dans le monde. Or, Dieu ne peut habiter que dans un monde spirituel, dans un monde d'esprits. Car, — et nous touchons ici à une des idées les plus chères à Rothe et les plus caractéristiques de son système, — tandis que tout être matériel est, comme tel, impénétrable, les esprits ont la faculté de se pénétrer mutuellement ; un esprit peut être et habiter réellement, sans confusion ni mélange, dans un autre esprit. Cette idée nous est familière ; mais seulement dans le domaine du sentiment. Nous parlons tous de vivre dans un être aimé, de ne former avec lui qu'un cœur et qu'une âme, etc. Il serait temps, pense Rothe, de comprendre qu'il y a au fond d'un langage si naturel et si universel quelque chose de plus qu'une phraséologie sentimentale, et de traduire ces vérités du cœur dans la langue de la science. Notre définition de l'esprit nous en fournit le moyen. Nous avons dit que l'esprit résulte de l'intime union et de la pénétration réciproque de l'idéal et du réel, de la pensée et de l'existence objective. Nous avons reconnu en outre que tout esprit est personnel, c'est-à-dire doué d'intelligence et de volonté. Voici ce qui résulte de cette idée de l'esprit : 1° tout esprit peut être pour un autre esprit un *objet* d'activité et de connaissance. Car, étant entièrement réel ou objectif, il se présente et s'offre en quelque sorte à l'action de l'esprit avec lequel nous le concevons en rapport ; étant entièrement idéal, il est parfaitement intelligible, il peut être pénétré jusqu'au fond de son être par la pensée de cet autre esprit. 2° Tout esprit, étant personnel, est un sujet intelligent et actif. Par son intelligence, un esprit peut connaître et comprendre un autre esprit, il peut en former dans sa propre conscience une image intellectuelle ; par son activité volontaire, il peut réaliser, imiter, reproduire en soi cette image, et s'approprier ainsi tout le contenu spirituel de cette existence qui ne se confond point avec la sienne, mais qui désormais a cessé absolument de lui être étrangère. Concevons que deux esprits (ou un plus grand nombre) entrent ainsi l'un dans l'autre par la connaissance et par la volonté, leur unité à la fois *idéale* et *réelle* sera parfaite, sans que l'existence indépendante de chacun d'eux soit effacée ou compromise. « Tout cela et rien moins, » dit Rothe, « est compris dans l'idée de l'amour mutuel des êtres personnels. L'amour repose sur une assimilation réciproque, et sa perfection se mesure au degré de cette assimilation.

C'est l'essence de l'amour d'établir entre ceux qui s'aiment une communion mutuelle et finalement une véritable unité, une unité toutefois qui ne supprime pas la distinction personnelle, mais la suppose au contraire. Aimer, c'est se doubler soi-même en vivant dans un autre; disons plutôt : aimer, c'est se multiplier soi-même, car il n'y a pas de raison pour qu'un tel rapport ne puisse se former entre deux personnes; au contraire, l'unité spirituelle dont nous parlons peut exister entre un nombre indéfini d'esprits. « Appliquons ces principes à Dieu : Dieu, l'esprit absolu, peut être, vivre, agir dans une multitude infinie d'esprits; c'est dans le monde spirituel qu'il se donne ce que Rothe appelle *une existence cosmique*. Quand à une prétendue immanence de Dieu, dans la pierre, la plante ou l'animal, Rothe n'en veut rien savoir¹.

Cependant, pour que le monde spirituel soit vraiment le temple et l'image de Dieu, il y a encore une condition qui doit être observée. Dieu, nous le savons, est cause de lui-même, auteur de ses propres perfections; si les créatures spirituelles doivent lui ressembler, il faut qu'elles soient devenues ce qu'elles sont, à savoir des *esprits*, non par un pur effet de la volonté et de la puissance divines, mais aussi par leur action propre et leur libre détermination. C'est de Dieu exclusivement qu'elles tiennent l'être, ce qui suffit pour sauvegarder leur absolue dépendance; il faut qu'elles tiennent d'elles-mêmes la *qualité* de leur être; autrement elles n'auraient rien de commun avec Dieu. Aussi bien, c'est seulement à cette condition que la créature peut avoir quelque chose d'aimable aux yeux de Dieu. Dieu ne peut aimer que ce qui a quelque valeur en soi; et un être personnel n'a de valeur réelle que sa valeur *morale*, en d'autres termes celle qu'il s'est lui-même donnée. Un esprit que Dieu aurait fabriqué de toutes pièces serait un automate merveilleux et incomparable; mais Dieu ne l'aimerait pas, pas plus qu'un artiste humain, s'il est raisonnable, ne peut aimer (au sens vrai de ce mot) son tableau et sa statue. Ce qui fait qu'une créature est l'objet de l'amour de Dieu doit procéder, au moins en quelque mesure et à quelque égard, de la liberté de la créature.

Au reste, le principe que nous venons de poser ne nous conduit pas à une découverte nouvelle; il ne fait que confirmer à un nouveau point de vue l'idée fondamentale du système de Rothe, l'idée de l'esprit. Lorsque nous définissions cette idée,

¹ Il est permis de faire remarquer combien la pensée de Rothe, appliquée à l'interprétation des Ecritures, prête de clarté à ces fortes expressions des auteurs sacrés qui décrivent l'union de l'âme avec Dieu ou avec Jésus-Christ ou celle des chrétiens entre eux, et que nous sommes habitués à prendre dans un sens à la fois vague et figuré.

nous en avons déjà tiré cette conséquence expresse : l'esprit ne peut être le simple effet d'une cause étrangère, quelle que soit cette cause ; il est son propre ouvrage et par conséquent son propre auteur. Pour qu'il y ait unité *absolue* entre l'idée et la réalité, il faut que l'idée et la réalité s'unissent et se pénètrent mutuellement, non-seulement en un même sujet, mais par le fait même de ce sujet.

Nous sommes donc de toutes parts et invinciblement conduits à cette conclusion importante : Dieu ne peut pas créer *immédiatement* l'esprit. Son but est assurément de produire des existences spirituelles ; mais pour atteindre à ce but, il faut qu'il prenne un détour ; le concours de la créature elle-même lui est nécessaire. Ce que Dieu crée immédiatement, c'est un être matériel doué des conditions requises pour se spiritualiser, pour se *transsubstantier*. Dieu crée d'une part un élément idéal, d'autre part un élément réel ; l'assimilation réciproque et la fusion intime de ces deux éléments est la tâche de celui-là même qui est appelé à devenir esprit.

L'opinion contraire, celle qui veut que Dieu crée l'esprit immédiatement, par un simple acte de sa toute-puissance et comme par un coup de baguette, a beau être antique et très-répandue ; elle ne repose, selon Rothe, que sur l'irréflexion et la confusion des idées. Les sciences naturelles l'ont minée ; le matérialisme la bat en brèche. La plus simple réflexion devrait suffire pour l'écarter. Concevoir de la sorte la formation de l'esprit, c'est le faire semblable à la matière. Si Dieu pouvait créer des êtres entièrement spirituels, il pourrait créer aussi des êtres parfaitement saints. Qui dit esprit dit volonté déterminée, caractère moral ; or il n'y a de volonté déterminée que celle qui s'est déterminée elle-même, il n'y a de caractère moral que celui que le sujet moral s'est lui-même donné. « Affirmer, » conclut Rothe, que l'homme est un être *actuellement*¹ semblable à Dieu par un effet immédiat de sa création, c'est au fond nier que l'homme soit un être semblable à Dieu.

Le monde devenu ce qu'il doit être, le monde tout spirituel et rempli de Dieu est ce qu'on appelle le *ciel*. Dans le ciel, il n'y a plus que des *anges*, c'est-à-dire des esprits parvenus à la perfection. Les anges sont des personnes : ils possèdent donc une nature spirituelle qui sert d'organe à leur personnalité ; en qualité de créatures et par conséquent d'êtres finis, ils sont dans le temps et dans l'espace ; en qualité d'esprits purs, ils ne sont

¹ *Actuellement* est le contraire de *virtuellement*. Rothe pense que l'homme, en venant au monde, a reçu de Dieu le *pouvoir de devenir* semblable à Dieu.

pas *bornés* par le temps et par l'espace, relégués dans tel ou tel coin de l'univers ; mais l'univers entier est ouvert à leur activité, ce qu'exprime la conception populaire et poétique en leur prêtant des ailes. Le ciel est le monde vraiment voulu de Dieu, le monde permanent et définitif : le reste n'est que provisoire.

Mais y a-t-il un état définitif du monde ? En d'autres termes, la création s'achève-t-elle ? En examinant cette question, nous nous trouvons placés en face d'une antinomie toute semblable à celle que nous avons naguère exposée. Si nous considérons l'*auteur* de la création, nous ne pouvons pas douter que la création ne s'achève ; l'intelligence et la volonté absolues ne peuvent manquer d'accomplir leur tâche et d'atteindre leur but. Si nous considérons le *but* de la création, une solution contraire s'impose à nous, précisément à cause de l'*absoluité* de Dieu, car ce but n'est rien moins que l'assimilation du monde à Dieu ; or, la créature, étant essentiellement finie, ne peut jamais devenir égale ni absolument semblable au Créateur ; d'ailleurs, nous avons déjà reconnu que le monde est une pluralité *infinie* d'êtres particuliers ; il est donc impossible qu'il soit jamais terminé. — Voici comment se résout cette nouvelle contradiction. Dieu n'achève pas sa *création*, mais il achève sa *créature*. Et ce n'est pas seulement telle ou telle créature particulière qu'il amène à la perfection, c'est l'ensemble des créatures ; seulement, on voit qu'il ne peut être question que d'un ensemble ou d'une totalité *relative*. L'antinomie que nous avons signalée nous oblige à considérer l'univers comme une série organique et infinie de mondes qui, en vertu de l'activité créatrice de Dieu, s'engendrent les uns les autres et s'enchaînent les uns aux autres. Chacun de ces mondes arrive à réaliser parfaitement son idée, et alors Dieu le remplit absolument ; mais la personne divine ne passe tout entière ni dans aucun de ces mondes particuliers, ni même dans leur somme infinie. Pour employer la terminologie de Rothe, l'existence *cosmique* de Dieu, quoiqu'elle aille croissant à l'infini, ne devient jamais égale à son existence *absolue* ou transcendante. C'est précisément pour cela que Dieu ne cesse jamais de créer ; aucun monde ne lui suffit, parce qu'aucun ne le peut contenir ; chaque création achevée devient pour lui le motif et l'instrument d'une création nouvelle et plus magnifique. Ce rapport irrationnel du monde à Dieu n'est pas un défaut de la création, il est au contraire un avantage, tant du côté de Dieu que du côté du monde, car un monde qui aurait atteint ou pourrait atteindre à l'égalité avec Dieu ne serait plus dépendant de Dieu, comme l'exige son idée. Un Dieu qui aurait cessé d'être

créateur, désormais privé de toute activité extérieure aurait subi un changement et comme un appauvrissement dans son existence. Il est donc dans l'ordre que le monde demeure toujours imparfait et que la puissance créatrice ne s'épuise jamais. Comme cette pensée est *une*, tous les mondes sont construits, pour ainsi dire, d'après la même formule, et les résultats généraux de la spéculation, s'ils sont justes, ont une portée universelle. Mais dans ce cadre uniforme, il y a place pour le libre jeu de l'intelligence et de l'activité du Créateur et même des créatures.

C'est avec le concours des esprits parfaits qui appartiennent aux mondes antérieurs, c'est-à-dire des anges, que Dieu crée chaque monde nouveau. Les anges sont donc les instruments de la volonté divine dans la création et dans le gouvernement de l'univers. C'est ainsi qu'il y a dans la création une continuité absolue, et que les différents systèmes dont elle se compose s'enchaînent les uns aux autres d'une manière vraiment organique.

Lorsqu'un monde est achevé, comme il est parfaitement uni à Dieu ou un avec Dieu, il est parvenu aussi à une harmonie et à une unité également parfaites avec tous les mondes qui l'ont précédé. La partie définitive ou déjà créée¹ de l'univers forme donc un système harmonique de ciels innombrables. Comme chaque ciel est une famille d'esprits, pour que tous les ciels forment un seul ciel, il faut que les individualités correspondantes des différents mondes s'adaptent et s'agglomèrent en quelque sorte de manière à former des individualités ou *personnalités collectives*. (De telles correspondances entre les différents mondes et les individualités les plus saillantes de chacun d'eux ne peuvent manquer de se produire, puisque tous les mondes sont construits sur un plan qui demeure foncièrement le même.) Dans la personnalité collective, la personnalité rigoureusement individuelle ne périt pas; l'unité de la personnalité collective n'est pas *numérique*; mais elle n'en est pas moins réelle. « Il y a sans doute de ces personnalités collectives dont les lignes se prolongent à travers toute la profondeur des ciels². » Chaque monde formant un système ou un organisme, il doit y avoir dans chaque monde une personne qui en occupe et en forme le centre, et l'on conçoit que les *personnes centrales* des différents mondes doivent s'adapter merveilleusement les unes aux autres et s'emboîter, pour ainsi dire, les unes dans les autres. Il y

¹ Notre monde n'est pas encore créé; il est seulement en voie de création.

² Rothé rapproche de cette conception spéculative l'idée populaire des *anges gardiens*.

a donc une vaste *personnalité centrale collective* qui traverse tout l'univers, dont elle forme, pour ainsi dire, le grand axe spirituel ¹.

IV. — *Rapport de la création au temps.*

Nous connaissons déjà, sous un de ses aspects, le rapport de la création au temps, puisque nous savons que la création ne s'achève jamais. Mais nos prémisses nous conduisent à une autre affirmation qui, malgré son étroite analogie avec la précédente, rencontre beaucoup plus de contradicteurs. La création *n'a pas commencé*.

L'opinion que nous venons d'énoncer est souvent désignée et combattue comme étant celle qui attribue l'*éternité au monde*. Ce langage repose sur une double confusion : la création n'est pas le monde, l'absence de commencement n'est pas l'éternité. L'éternité est un autre nom de l'*aséité* ; celui-là seul est éternel qui existe par lui-même ; ni le monde, ni la création ne sont éternels. Et quand nous disons que la création n'a pas commencé, il en résulte seulement que le produit primitif de la création, le pur *non-moi* de Dieu, la matière pure, n'a pas commencé non plus. Quant au mot de monde, il désigne selon nous la créature déjà déterminée, déjà modifiée par l'activité divine dans le sens du but que Dieu lui a assigné. Le monde donc a commencé ; chacun des êtres particuliers qui composent le monde a commencé ; ce qui n'a pas commencé, c'est la créature primitive, la matière pure, c'est-à-dire, comme on le verra, l'espace et le temps. L'espace et le temps sont les formes, et pour ainsi dire, les moules vides dans lesquels Dieu a jeté le monde. Tout a été créé dans le temps, excepté le temps lui-même et l'espace. Ainsi expliquée et limitée, notre proposition est inattaquable. Elle découle de l'idée de Dieu et de celle de la création. Nous avons vu que la création est la conséquence immédiate et (moralement) nécessaire de l'acte éternel par lequel Dieu se pose comme *moi* ; donc aussi bien que cet acte lui-même, la création ne peut avoir commencé. L'opinion contraire suppose que la création n'est pas nécessaire, mais arbitraire et accidentelle. Elle

¹ On pressent l'application de ces idées à la christologie. Aussi Rothe fait-il remarquer, sans s'exagérer la portée de cette observation, que sa conception, si étrange en apparence, d'une *personnalité centrale collective*, coïncide d'une manière frappante avec une expression de l'apôtre Paul. Il s'agit du fameux passage de l'épître aux Colossiens (I, 13, 16), où Jésus-Christ est appelé « le Premier-né de toute créature, » par où l'on pourrait entendre : le Premier-né ou le prince de chaque ordre ou de chaque famille de créatures.

porte d'ailleurs une grave atteinte à l'immutabilité de Dieu ; car si Dieu, n'étant pas créateur jusqu'à un certain moment de la durée, a commencé de l'être, à ce moment il s'est accompli un grand changement en Dieu.

Notre thèse découle avec la même évidence de l'idée du temps¹. De quelque façon qu'il faille entendre la notion du temps, le temps est une créature ; donc il ne peut avoir précédé la création. Par conséquent, la création n'a pas commencé, car il n'y a de commencement que dans le temps.

Pour plus de précision, remarquons que l'opinion que nous combattons s'exprime de deux manières différentes. Les uns ne craignent pas de dire : « Dieu a créé dans le temps. Il y a eu un temps où aucune créature existait. » Ce langage suppose évidemment que le temps n'est pas une créature. Mais alors, qu'est-il donc ? Un attribut de Dieu ? Voilà Dieu qui descend au rang des êtres temporels et finis ! — Un je ne sais quoi qui existe indépendamment de Dieu ? Alors le principe de la création *ex nihilo* est sacrifié, la matière est vraiment éternelle et nous sommes en plein dualisme.

D'autres reconnaissent que le temps est une créature, et qu'il n'y a pas eu de temps avant la création ; mais ils soutiennent que la création *et le temps lui-même* ont commencé. Ils pensent qu'en remontant suffisamment le cours des âges, on arriverait à un instant qui a été le premier de la durée. En deçà, il n'y plus que Dieu lui-même et son éternité. Cette opinion² a quelque chose de plus philosophique que la précédente ; mais elle fait violence aux lois de la pensée. En plaçant l'éternité *avant* le temps, elle fait de l'éternité un temps. Elle admet qu'il y a eu un commencement quand il n'y avait pas de temps, tandis que tout commencement suppose l'existence du temps. Enfin, elle méconnaît la vraie nature du temps. Le temps, aussi bien que l'espace, n'a ni commencement ni fin ; l'un et l'autre doivent être nécessairement conçus comme illimités. Car une limite, c'est une négation ; une négation ne peut s'attacher qu'à un sujet positif ; or, l'être du temps est tout négatif. Une limite c'est une détermination ; un être limité est nécessairement un être déterminé, un être qui forme en quelque manière un *tout*, qui possède un degré quelconque d'individualité ; or, le temps est l'indétermination et la fluidité même.

L'intention de nos contradicteurs est louable : ils veulent

¹ Cette idée n'a pas encore été *trouvée* par voie spéculative ; elle ne se présentera que plus tard. Mais les développements que nous donnerons alors ne sont pas nécessaires à l'intelligence de notre argumentation actuelle.

² C'est celle de Julius Müller et même du philosophe Schelling.

sauvegarder d'une part la liberté de Dieu dans l'acte de la création, d'autre part, l'absolue dépendance de la créature à l'égard du Créateur. Mais nous pensons que ces grandes vérités ne sont nullement inconciliables avec notre point de vue. Pour que la création soit conçue comme un acte libre, il n'est pas nécessaire d'interposer entre Dieu et la créature une durée temporelle quelconque; il suffit d'y interposer l'idée de la création comme possible, qui a en effet précédé *logiquement* l'acte même de la création¹; et pour que la dépendance absolue de la créature à l'égard de Dieu soit maintenue, il n'est pas nécessaire que Dieu soit temporellement antérieur à la créature, il suffit que Dieu soit la cause absolue de son existence. Il est vrai qu'à l'idée de causalité, notre *imagination* attache invinciblement celle de priorité temporelle; mais nous avons déjà vu, en parlant de Dieu, combien ces deux idées sont distinctes et séparables, et l'impuissance de notre imagination à suivre l'essor de notre raison au delà des bornes du temps et de l'expérience ne doit pas nous rendre suspectes les vérités que celle-ci a clairement aperçues et démontrées.

§ 4. — DU GOUVERNEMENT DIVIN OU DE LA PROVIDENCE².

I. — *De la conservation des créatures.*

D'après la pensée et dans le langage de Rothe, le terme de création désigne et comprend tout l'ensemble de l'activité extérieure de Dieu. Le gouvernement divin n'est donc qu'un côté, mais un côté essentiel, de la création : l'activité créatrice prend ce nom en tant qu'elle a pour objet le monde déjà existant, mais encore inachevé, et qu'elle règle et détermine constamment le développement du monde de manière à le conduire au *but* que Dieu lui a assigné. Dans l'idée de création, le point de vue do-

¹ Cette pensée est de Dorner (*Dissertation sur l'Immutabilité de Dieu*, citée par Rothe). — Twisten (*Dogmat.*, § 36) reconnaît que l'opinion qui écarte de la création l'idée de commencement ne blesse aucun intérêt religieux. La question ici débattue est à ses yeux une question de pure métaphysique, indifférente à la dogmatique chrétienne.

² On s'étonnera peut-être de ne pas trouver dans ce paragraphe plusieurs questions qui remplissent le chapitre de la Providence dans les traités ordinaires de théologie. Mais il faut considérer que tout ce qui concerne l'existence du mal dans le monde et le rapport *moral* de Dieu avec l'univers ne pouvait encore trouver place à cet endroit du système. En attendant que la spéculation elle-même nous amène sur ce terrain, les développements que nous avons donnés plus haut sur les attributs moraux de Dieu suffisent pour permettre au lecteur de prolonger jusque-là les grandes lignes de la pensée de Rothe.

minant est celui de la cause *efficiente* ; dans l'idée du gouvernement divin, c'est celui de la cause *finale*¹.

Entre la doctrine de la création et celle du gouvernement divin la théologie a coutume de placer celle de la *conservation des créatures*. Rothe propose de rayer ce chapitre de la dogmatique. Selon lui, parmi les idées que l'on range communément sous ce chef, il en est qui doivent être rejetées, il en est d'autres qu'il est plus à propos de rattacher à la doctrine du gouvernement divin.

En effet, dit-il, si, comme la raison nous a paru l'exiger, on considère la création comme n'ayant pas commencé, la création et la conservation se confondent. Et ces limites qui doivent séparer la doctrine de la conservation des créatures de celle du gouvernement divin paraîtront encore bien plus difficiles à tracer, si l'on réfléchit que le monde ne se conserve pas simplement, ne persiste pas dans le même état, mais que son existence est un développement et un changement continuel².

D'ailleurs, qu'est-ce donc que la conservation des créatures ? — On veut que ce soit une activité *positive* par laquelle Dieu soutient leur être, qui sans lui s'écroulerait et tomberait dans le néant. Cette définition, prise à la rigueur, suppose que la créature est dépourvue de toute subsistance et de toute vie propres, qu'elle n'a en elle-même aucun principe qui la rende capable de persévérer dans l'être. Il n'y a qu'un pas de cette opinion à celle qui considère le monde comme n'étant qu'une simple apparence, un mode fugitif de la substance ou de la volonté de l'être absolu. Et ce pas est logiquement franchi ; aussitôt qu'avec Descartes on définit la conservation « une création continuelle. » Si le monde a besoin d'être créé sans cesse et toujours de nouveau (au sens où l'entend cette théorie), c'est que Dieu en créant n'a pas produit de véritables *êtres*, ou qu'il leur retire l'existence dans le moment même où il la leur donne. Dès lors, il n'y a plus aucune connexité entre les différents moments de l'existence du monde, et les créatures sont privées de toute causalité, de toute activité réelle. Assurément le sentiment de notre absolue dépendance à l'égard de Dieu n'exige pas que nous allions à de pareilles conséquences. Essayons d'appliquer l'idée de la conservation des créatures aux différentes parties de l'univers. Nous voyons d'abord qu'elle n'est pas applicable au monde *spirituel*.

¹ Cf. Twisten, *Dogmat.*, § 35.

² Twisten (§ 37) observe avec raison que l'existence ou la permanence de chaque créature particulière dépend de l'activité combinée d'un grand nombre d'autres créatures. C'est donc en dirigeant cette activité, en d'autres termes en gouvernant le monde, que Dieu conserve les individus et les espèces.

L'esprit, même l'esprit fini, est impérissable; il a « la vie en lui-même. » Précisément parce que Dieu habite en lui, il n'a pas besoin d'une activité spéciale de Dieu qui le conserve.

Si la créature est périssable, c'est seulement autant et aussi longtemps qu'elle est *matérielle*. Cependant, si nous considérons la *nature matérielle dans son ensemble*, nous ne voyons pas qu'une activité conservatrice de Dieu soit nécessaire pour l'empêcher de périr. Elle constitue un vaste et vivant organisme, qui s'entretient et se renouvelle sans cesse à travers la production et la destruction des êtres particuliers, et par le moyen de cette production et de cette destruction mêmes. A la vérité, la nature matérielle n'est pas impérissable; comme elle n'existe que pour fournir des matériaux à la construction du monde spirituel, elle est faite pour durer aussi longtemps qu'elle sert à cette fin, et pour s'anéantir ensuite d'elle-même. Mais cette lente destruction de la nature matérielle étant expressément voulue de Dieu, il n'y a pas d'activité divine qui l'arrête.

Nous arriverons à une conclusion différente, si nous considérons les *individus* matériels ou encore partiellement matériels. C'est ici que l'idée de la conservation des créatures peut trouver une application légitime. A la vérité, les lois de la nature fixent à l'existence matérielle des êtres dont il s'agit d'infranchissables limites; mais ces lois ne sont pas si rigides à la fois et si minutieuses que la durée précise de chaque existence particulière en découle avec nécessité. Elles sont, au contraire, souples et dociles à la volonté du Créateur, qui peut, à son gré, *par leur moyen*, conserver ou ôter la vie à ses créatures. Ainsi, le prolongement de notre existence matérielle dépend exclusivement de la libre volonté de Dieu. « Lorsque nous considérons, ajoute Rothe, combien nous nous sommes rendus indignes par nos fautes et par nos péchés de ce don précieux de la vie, et combien Dieu aurait de raisons pour nous le retirer aussitôt, nous sommes vivement émus de la bonté dont Dieu use envers nous, en permettant que notre existence matérielle se prolonge. C'est dans ce sens et dans ces limites qu'il convient d'entendre la conservation des créatures, qui devient alors un aspect particulier du gouvernement divin; Dieu conserve ses créatures, tant qu'elles sont encore matérielles, en ce qu'il leur laisse volontairement et miséricordieusement la vie, qu'il pourrait à chaque instant leur ôter¹. Quant à l'ensemble du monde, Dieu sans doute ne l'abandonne pas à lui-même; il y est toujours et partout présent par son acti-

¹ C'est à peu près ainsi que les arminiens entendaient cette doctrine.

vité; mais l'objet propre de cette activité n'est pas de conserver le monde, c'est de le gouverner. »

II. — *Du plan divin et de sa réalisation.*

Plus la doctrine de la conservation des créatures, sous sa forme traditionnelle, nous semble inacceptable, plus nous avons sujet d'insister sur celle du gouvernement divin. Les créatures ont une subsistance, une vie, une activité qui leur est propre; mais leur activité est à chaque moment dominée par l'action souveraine de Dieu, sans laquelle le monde ne marcherait pas continuellement vers son but et même ne l'atteindrait jamais. Le gouvernement divin n'est que l'exercice des attributs relatifs¹ de Dieu que nous avons énumérés plus haut : sa bonté, sa toute-science, sa souveraine sagesse, sa toute-puissance. En vertu de sa toute-science, Dieu pénètre constamment de son regard et discerne dans tous ses détails le jeu infiniment compliqué des forces créées; en vertu de sa sagesse, il voit et apprécie avec une infaillible sûreté le rapport de chaque situation donnée avec le but qu'il a assigné à l'univers; en vertu de sa toute-puissance, il dirige constamment le développement des êtres particuliers et du monde, en général, de manière à tout faire concourir à l'accomplissement de ses desseins. Enfin, sa toute-science, sa souveraine sagesse, sa toute-puissance sont au service de sa bonté.

Comme toute action suivie et qui tend vers son but, le gouvernement divin suppose un *plan*. Ce plan divin étant antérieur (logiquement) à l'existence du monde, le Créateur le conçoit ou le pense *a priori*; c'est une véritable construction *spéculative* dont Dieu est l'auteur. Il voit par la pensée, d'un côté, le monde tel qu'il doit être ou dans son état définitif; d'un autre côté, la série des degrés ou stages principaux par lesquels le monde, partant de la matière pure, doit logiquement et nécessairement passer pour accomplir sa destinée et parvenir à la perfection. Ainsi la spéculation divine, aussi bien que la spéculation humaine, ne descend pas aux choses particulières et accidentelles. Le plan divin n'implique pas la vue anticipée du monde réel dans la multiplicité infinie de ses détails. Ce n'est pas un tableau, c'est une esquisse. C'est pour ainsi dire la formule abstraite et algébrique de l'univers. Quant aux matériaux dont Dieu se sert pour exécuter son plan, ce sont les créatures qui par leur libre déve-

¹ Les attributs moraux de Dieu ne peuvent pas encore entrer en ligne de compte.

loppement les lui fournissent ; c'est le gouvernement divin qui les met en œuvre. Tout ce qui est compris dans le plan éternel de l'univers est rigoureusement *prédéterminé*, puisque ce plan repose sur la nécessité, ou, ce qui revient au même, puisqu'il n'est autre chose que le développement logique de l'idée même du monde. Mais aussi cela seul est prédéterminé, qui est expressément contenu dans le plan divin. Les résolutions futures des êtres libres et raisonnables ne sont pas prédéterminées ; car c'est librement, c'est par leur propre développement moral qu'ils sont appelés à concourir aux desseins de Dieu et à achever la création. Grâce au gouvernement divin, l'exécution du plan divin est assurée et marche d'un pas ferme et continu, malgré l'imperfection et les fautes des créatures. Car si chaque événement particulier dépend directement de telle ou telle volonté créée, l'ensemble des événements (la situation du monde à un moment donné) dépend de leur relation et de leur connexion mutuelles, et cette connexion, que nous appelons hasard, est exclusivement l'œuvre de Dieu. Tandis qu'il dirige ainsi les affaires de ce monde, Dieu ne se borne pas à exécuter un programme tracé d'avance jusque dans les moindres détails, semblable à un acteur qui répète son rôle. Il est plutôt semblable au catéchiste habile qui a arrêté le plan de sa leçon, mais qui, une fois la leçon commencée, sait adapter ses questions et ses enseignements aux réponses, aux besoins, aux progrès, aux erreurs de son élève ; au général d'armée qui a dressé son plan de bataille, mais qui, dans la chaleur même du combat, discerne et ordonne avec la sagacité et la promptitude du génie, les manœuvres les plus propres à assurer sa victoire¹. En un mot, Dieu a conçu éternellement le plan de l'univers, mais il l'a conçu de telle sorte que ce plan, tout en s'exécutant infailliblement, n'enchaîne ni la liberté des créatures ni celle du Créateur lui-même, et c'est en cela même qu'éclate la sagesse de Dieu.

III. — *De la prescience divine.*

L'idée de Rothe sur les rapports de Dieu avec le monde s'écarte beaucoup de celle de la plupart des théologiens. Selon la doctrine généralement reçue, le plan de Dieu comprend le détail aussi bien que l'ensemble des événements qui s'accomplissent dans le temps, et qui tous sont éternellement présents à la pensée divine. Dès l'abord, il semble que le fatalisme le plus

¹ Ces comparaisons ne sont pas dans l'*Ethique*, mais nous nous souvenons que Rothe en faisait usage dans son enseignement oral.

absolu soit la conséquence rigoureuse de ce point de vue. Car, si toutes choses sont éternellement arrêtées dans la pensée de Dieu, rien ne peut être ni arriver, excepté ce qui est et ce qui arrive; il n'y a plus de place pour le libre arbitre. On répond d'ordinaire à cette objection en distinguant la *prescience* de la *prédétermination*. « Dieu, » dit-on, « n'a pas prédéterminé les résolutions futures des agents moraux, mais il les a prévues; il les a fait entrer dans son plan, qu'il a ordonné en conséquence. » Rothe s'élève avec force contre cette idée. Comme il s'agit d'une question qui nous paraît intéresser vivement, non-seulement la pensée religieuse, mais la pensée elle-même, nous reproduirons l'argumentation de Rothe, qui est fort serrée, en en modifiant quelque peu l'ordonnance, mais sans rien omettre d'essentiel. Peut-être même nous permettrons-nous de la compléter sur quelques points¹.

Dans la question qui nous occupe, la théologie a deux intérêts différents à sauvegarder, ou plutôt elle est appelée à maintenir et à concilier deux vérités qui paraissent d'abord opposées : d'une part, le libre arbitre de l'homme; d'autre part, la science absolue, plus généralement l'absolue perfection de Dieu. Commençons par le libre arbitre.

Lorsqu'un être personnel est parvenu au terme de son développement moral, ou, ce qui revient au même, lorsque son caractère est entièrement arrêté et déterminé, la liberté en lui se confond avec la nécessité; ses actions peuvent être prévues infailliblement. Mais tant que la créature morale est en voie de développement, sa liberté est une liberté de *choix*; elle implique un certain degré d'arbitraire, comme l'indique le mot libre arbitre. *Cette liberté-là* est absolument inconciliable avec la prescience absolue de Dieu, et l'opinion de la prescience absolue la supprime logiquement. S'il est certain pour Dieu que je commettrai telle ou telle faute, il est certain en soi que je la commettrai; donc il est impossible en soi que je ne la commette pas; donc il n'est pas vrai que j'aie le pouvoir de ne pas la commettre.

Présentons d'une autre manière le même argument. Dieu sait

¹ Comme on a déjà pu le comprendre, Rothe pense que les déterminations futures des agents moraux *encore imparfaits* sont incertaines pour Dieu même. Il n'a pas été le premier à énoncer cette opinion. C'était celle des sociniens. De nos jours, elle a été soutenue en France par Damiron, en Allemagne par le philosophe Weisse. Le célèbre théologien danois Martensen, qui appartient à l'école orthodoxe, adopte dans sa *Dogmatique* le point de vue de Rothe, qu'il expose et défend avec clarté et avec élégance. Dörner traite de la prescience divine dans une dissertation insérée dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*; il reconnaît les difficultés de la question et les côtés vulnérables de la doctrine traditionnelle, mais évite de se prononcer d'une manière absolue.

que je commettrai cette faute ; il est donc certain que je la commettrai : sur quoi se fonde cette certitude ? car elle doit avoir une raison quelconque. Ce ne peut être sur ma liberté, qui est un pouvoir de choisir entre les contraires. Ce n'est pas non plus sur mon caractère, sur une nécessité inhérente à ma nature ; nous tomberions dans le déterminisme. Reste une dernière supposition : ma faute future peut être certaine en vertu d'un décret de Dieu. Mais alors la prescience se confond avec la prédétermination et le libre arbitre périt encore. Quand un événement futur est affirmé comme certain par le Créateur, il est impossible que la question de savoir s'il s'accomplira ou ne s'accomplira pas soit livrée au caprice de la créature.

Examinons rapidement les considérations ou les formules diverses au moyen desquelles on a essayé d'échapper à cette conclusion.

Il en est qui ne sont qu'un aveu de déterminisme. On est déterministe, quand on pense que Dieu prévoit à coup sûr les actions volontaires des hommes, parce qu'elles sont contenues dans leur disposition primitive et innée comme l'arbre et le fruit dans le germe¹. Selon une juste observation de Julius Müller², la croyance sincère au libre arbitre n'implique rien moins que ceci : « Quand je serais doué du jugement le plus fin et le plus sûr, quand je pourrais lire dans le cœur de mon semblable, quand je connaîtrais exactement tous les éléments de la situation où il va se trouver, je ne pourrais pas prévoir avec *certitude* la conduite qu'il tiendra dans cette situation ; car il est libre, et il pourra puiser des résolutions inattendues à la source toujours ouverte de la liberté. Ce n'est pas seulement dans les drames des poètes, c'est aussi dans le drame de la vie que les personnages sortent quelquefois de leur caractère. » « Julius Müller a raison, dit Rothe ; mais pourquoi refuse-t-il d'appliquer à la science divine ce qu'il dit ici de la connaissance humaine, supposée parfaite ? »

On dit souvent : « Dieu prévoit les actes libres comme libres. » Comme le reconnaît encore Julius Müller, s'exprimer ainsi, ce n'est pas résoudre la question, c'est la poser. Car la question est justement de savoir si les actes libres d'un être moralement imparfait peuvent être prévus infailliblement sans cesser par là même d'être libres. Le terme même de prescience paraît à Rothe fautif et sujet à induire en erreur. Il n'y a de pensée qui devance la réalité que la pensée *a priori*, la spéculation. Or,

¹ C'est la pensée du philosophe Fichte (le fils).

² *Lehre von der Sünde*, II, p. 84.

celle-ci n'atteint que le nécessaire; elle n'a aucune prise sur ce qui dépend du libre arbitre.

Plusieurs théologiens, au lieu de résoudre le problème, s'efforcent de le supprimer en l'obscurcissant. « Dieu ne prévoit pas, disent-ils, les déterminations de ses créatures; il les voit; il n'y a pour lui ni passé, ni avenir; tous les temps sont devant lui comme un présent éternel et immuable. » Malgré son air de profondeur, cette prétendue solution¹ ne répond à rien, ou plutôt elle repose sur une base fautive. Du moment où Dieu crée le temps, et où il crée dans le temps, le temps existe pour Dieu. Quoique en lui-même il soit en dehors du temps et de l'espace, il agit dans l'espace et pense (nous dirions plus exactement : il connaît) dans le temps. Il connaît les choses temporelles temporellement; elles ne peuvent être connues avec exactitude d'une autre manière. Ce qui est passé est passé aussi pour lui; ce qui est futur est futur aussi pour lui. Dire que le temps n'existe pas pour Dieu, c'est dire que le temps n'existe pas, qu'il n'est qu'une apparence²; car assurément Dieu voit les choses comme elles sont. Mais peu de théologiens se résoudront à ce coup de désespoir. Si la notion de temps ne correspond à aucune réalité, que restait-il de toutes nos connaissances expérimentales et relatives aux choses finies?

Il est temps d'examiner l'autre côté de la question, à savoir ce qu'exigent les perfections divines. C'est ici que triomphent les partisans de la prescience absolue. « Si Dieu, disent-ils, ne prévoit pas toutes les choses futures, Dieu n'est pas Dieu. » Ce sont les expressions mêmes de saint Augustin (*De civ. Dei*, V, 9). Ce langage est-il fondé?

La science absolue, observe Rothe, consiste à connaître tout ce qui est susceptible d'être connu, comme la puissance absolue à pouvoir tout ce qui en soi est possible. Ce n'est pas limiter la puissance de Dieu que de lui refuser le pouvoir de supprimer ou de modifier le passé, car un événement passé est, comme tel, immuable; ce n'est pas un objet sur lequel puisse s'exercer une action, un pouvoir quelconque. Ce n'est pas limiter la science de Dieu que de lui refuser le pouvoir de prévoir absolument les libres déterminations de ses créatures; car un acte qui dépend du libre arbitre est essentiellement indéterminé et incertain; il ne peut être l'objet d'une connaissance certaine.

¹ Dorner en reconnaît l'insuffisance et n'en accepte pas le principe. Ce penseur chrétien nous disait un jour : « *Ich denke mir das Bewusstsein Gottes als ein geschichtliches.* » Cette phrase intraduisible signifie cela même que nous affirmons ici, à savoir que Dieu, dans son rapport avec le monde, pense dans le temps.

² C'est l'opinion du philosophe Lotze.

Il y a plus. La vérité de la connaissance consiste dans la conformité de la pensée avec son objet. En vertu de sa science parfaite, Dieu doit connaître le certain comme certain, le possible comme possible, le probable comme probable. Si l'on admet que Dieu connaît comme certain ce qui en soi est seulement possible ou probable, à savoir les résolutions que tel ou tel agent moral pourra prendre en vertu de son libre arbitre, on introduit un élément de fausseté dans la connaissance divine.

Nos contradicteurs insistent : « Vous admettez donc que la connaissance de Dieu s'accroît avec le temps ? » — Sans doute. La création accroît l'empire de Dieu, puisqu'elle ne cesse jamais d'y ajouter des mondes nouveaux. Dans le même sens et de la même manière, la création accroît la connaissance de Dieu, puisqu'elle place sous son regard le libre développement d'une infinité d'agents moraux. Comme c'est Dieu qui a créé ces mondes et qui a donné le libre arbitre à ses créatures. Dieu n'en est pas moins le Dieu absolu ; tout ce que sa créature lui donne, elle l'a d'abord reçu de lui.

« Mais, objecte encore Julius Müller, puisque l'homme peut prévoir avec plus ou moins de vraisemblance les actions de ses semblables, vous n'entendez pas sans doute refuser à Dieu ce pouvoir. Et puisque vous ne lui accordez pas la prescience absolue, il ne reste qu'à lui attribuer la *conjecture*. Dieu fera des conjectures ; il pourra parfois se tromper. Acceptez-vous cette conséquence ? »

Assurément, répond Rothe, je crois que Dieu fait des conjectures touchant l'usage que ses créatures feront de leur libre arbitre. La conjecture ne porte pas nécessairement le sceau de l'imperfection ; elle est la forme véritable et parfaite de la connaissance, lorsqu'il s'agit d'objets qui en vertu de leur nature même ne peuvent être connus d'une autre manière. Mais ces conjectures divines ne contiennent aucun mélange d'illusion. Etant fondées sur une exacte connaissance de tous les motifs qui peuvent agir, dans un cas donné, sur tel ou tel agent moral, les conjectures de Dieu sont infiniment supérieures à celles de l'homme, non-seulement en ce qu'elles sont incomparablement plus vraisemblables, mais en ce que Dieu leur attribue, sans exagération aucune, le degré de vraisemblance qui leur appartient. Dieu donc n'est exposé à aucune déception, à aucune surprise. Dans l'intelligence divine elle-même, il y a place pour une « savante ignorance » en vertu de laquelle Dieu suspend son jugement sur ce qui est encore incertain, et qui est elle-même un élément de sa toute-science.

On a élevé d'autres objections contre l'idée de Rothe fondées

sur différents textes de l'Écriture sainte et en particulier sur le fait de la prophétie. Il n'entre pas dans notre dessein de porter la discussion sur ce terrain. Disons seulement que s'il y a dans nos livres saints des expressions qui paraissent favorables à l'opinion généralement reçue, il en est aussi, et en plus grand nombre peut-être, qui s'expliquent mieux et plus naturellement au point de vue où nous nous plaçons ici. Tels sont les passages où Dieu révoque une sentence qu'il a prononcée ; où il juge et déclare possible un événement qui cependant n'arrive pas ; où il met son peuple à l'épreuve pour voir s'il gardera ses commandements, etc. Quant à la prophétie, l'exégèse moderne, celle même des théologiens évangéliques, paraît reconnaître de plus en plus que les prédictions des hommes inspirés n'avaient pas proprement pour objet les accidents incertains de l'avenir et le détail de la conduite des hommes, mais plutôt la substance des événements futurs, les destinées générales du royaume de Dieu ; en un mot, cela même qui nous a paru être compris de toute éternité dans le plan divin.

Avant de clore cette discussion, il est permis de prendre une seconde fois l'offensive et d'examiner si l'opinion que nous combattons est compatible avec cette perfection absolue de Dieu qu'elle se croit seule à maintenir. Rothe lui reproche d'ôter à Dieu son indépendance, de renverser le rapport qui doit exister entre l'être absolu et les êtres finis. Cette conséquence est clairement exprimée dans une formule devenue populaire : « Ce n'est pas, » dit-on, « parce que Dieu a prévu ton action que tu l'as commise ; c'est parce que Dieu a prévu que ton libre arbitre se prononcerait dans tel ou tel sens, qu'il a fait entrer ton action dans son plan éternel. » A ce compte, la volonté de l'homme est entièrement libre et indépendante ; la volonté de Dieu au contraire est liée par celle de l'homme. Chaque libre détermination de chaque agent moral devant produire toute une série d'actions et de réactions et influer sur le cours entier des événements, Dieu a été contraint de modifier et d'altérer son plan en mille façons diverses pour s'accommoder aux caprices futurs de ses créatures. C'est ainsi que les partisans de la prescience absolue, en s'efforçant de protéger le caractère absolu de Dieu contre un danger imaginaire, le sacrifient véritablement ¹.

¹ Twisten (*Dogmat.*, § 38) aperçoit fort bien cette difficulté, et cherche à la lever par la considération suivante : Dieu a vu de toute éternité toute la série des événements futurs, lesquels à la vérité devaient dépendre en grande partie des libres déterminations des créatures. Mais, toute cette série d'événements, Dieu l'a vue d'abord comme simplement possible ; il aurait pu ne pas lui donner l'être ; il le lui a donné volontairement ; il demeure donc la cause absolue de toutes choses. — Ainsi, Dieu posséderait à peu près autant de liberté et de souveraineté qu'un peuple qui, sans

Il est plus évident encore que le système en question annule la liberté de Dieu. Si toutes choses sont prévues et arrêtées de toute éternité, Dieu n'a plus à agir, à vouloir. On ne pourra plus dire avec Martensen que l'amour divin a une histoire. Sans doute on peut répondre que c'est Dieu même qui a tout prévu et arrêté; mais il en résulte simplement que Dieu lui-même s'est lié les mains et a mis à sa place le destin sur le trône.

Mais le plus grave défaut de l'opinion que nous combattons, c'est qu'elle implique une conception contre laquelle le sentiment religieux ne cessera jamais de protester. Si la création ne fait que réaliser un programme minutieusement tracé d'avance, le spectacle de l'univers ne peut avoir aucun intérêt pour Dieu; il ne peut lui causer, selon l'expression originale de Rothe, qu'un insupportable ennui. Si la pensée et l'action de Dieu n'ont aucun rapport avec le temps, il semble qu'il n'y ait aucun contact immédiat entre Dieu et nos âmes et que Dieu s'éloigne de nous de toute la profondeur de l'éternité. Surtout la prière, au sens populaire de ce terme, la prière qui est une demande, devient à ce point de vue une faiblesse déraisonnable et inexcusable. « L'homme pieux, dit Rothe avec une sainte hardiesse, quand même il n'aurait rien à opposer aux arguments des savants, n'hésitera pas à repousser toute idée du gouvernement divin qui ne laisse aucune place à la prière. Or il n'y a pas de place pour la prière dans un système qui exclut toute possibilité pour l'homme d'exercer une influence déterminante sur la volonté de Dieu et la direction que Dieu imprime aux événements. » Twستن (loc. cit.) reconnaît implicitement ces conséquences logiques de l'opinion traditionnelle lorsqu'il distingue deux points de vue opposés, celui de la contemplation, où la doctrine de la prescience absolue doit selon lui être maintenue, et celui de la pratique où il en faut faire abstraction. S'il était vrai qu'une raison plus éclairée et une science plus rigoureuse font disparaître, au profit du cœur, ce conflit pénible entre le cœur et la pensée, la découverte de cette vérité serait pour les esprits à la fois religieux et philosophiques un affranchissement. Aussi ne désespérons-nous pas, en ce qui touche le point spécial qui vient de nous occuper, de voir la pensée de Rothe pénétrer peu à peu dans les convictions du peuple chrétien.

C. BABUT.

(Suite.)

pouvoir diriger à son gré ses propres affaires, est appelé à se prononcer par un vote affirmatif ou négatif sur l'ensemble d'une situation ou d'une révolution politique avec ses conséquences. C'est peu pour un peuple; est-ce assez pour Dieu?

ÉTUDE

SUR L'ORIGINE ET LA COMPOSITION DE L'ÉVANGILE
SELON SAINT MATTHIEU.

Parmi les problèmes historiques relatifs à la composition des livres saints du Nouveau Testament, il n'en est aucun peut-être qui ait reçu autant de solutions diverses et contradictoires que celui de l'origine et des rapports des trois premiers évangiles. Mais aussi, après les questions qui se rapportent au quatrième évangile, il n'en est point qui offrent un plus grand intérêt, grâce à la haute valeur de ces écrits comme sources de l'histoire du Sauveur. C'est une face de cette question, trop vaste pour faire dans son ensemble l'objet d'un travail tel que celui-ci, que nous désirons présenter dans cette étude sur le premier évangile. L'étendue de cet écrit, le nom qu'il porte, la richesse exceptionnelle des renseignements qu'il nous fournit sur toute une portion de l'œuvre de Jésus-Christ, lui assurent une position à part entre les trois synoptiques et nous engagent à en faire l'objet d'un examen spécial. Nous essayerons donc de rechercher *comment, quand et dans quel but* il a été composé, et nous osons espérer que, si même les solutions que nous proposerons sont encore bien incomplètes, ce travail aura au moins servi à appeler l'attention de quelques-uns de nos lecteurs sur cet important sujet.

I. — COMPOSITION DE L'ÉVANGILE.

Avant tout, il est indispensable de recueillir les faits qui forment les données du problème. Ces faits sont de deux ordres : les uns sont des données historiques sur l'évangile, remontant

jusqu'à une époque bien rapprochée de celle où il parut ; les autres sont les indications fournies par le livre lui-même, la nature et la disposition de son contenu.

1. *Résumé des données historiques.* La tradition de l'Eglise est unanime à attribuer le premier évangile au péager Matthieu (sans doute le même que Lévi), devenu apôtre de Jésus. Si de saint Jérôme (mort en 420), nous remontons à Epiphane, à Cyrille de Jérusalem, à Eusèbe, à Origène, à Irénée (mort en 202), nous retrouvons partout le même témoignage. Toutefois chacun d'eux ajoute que Matthieu a écrit *en hébreu*. Ainsi ces renseignements ne s'appliqueraient en tous cas pas directement à l'évangile grec que nous possédons.

Cependant ces divers témoignages ne sont peut-être que la répétition du plus ancien document historique que nous possédions sur le premier évangile, le fameux fragment de Papias, conservé par Eusèbe (*Hist. eccl.*, l. III, c. xxxix). Ce fragment emprunte une importance toute particulière à sa haute antiquité, Papias étant un disciple du presbytre Jean et presque un contemporain des apôtres. Il forme ainsi l'une des principales pièces du procès et il mérite que nous nous arrêtions pour l'examiner de plus près, d'autant plus que le sens en a été singulièrement controversé. Voici ce que rapporte Eusèbe, citant un ouvrage de Papias intitulé : Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις : Ματθαῖος μὲν οὖν ἐβραϊδὶ διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο (*al.* συνεγράψατο), ἡρμηνεύσε δ' αὐτὰ ὡς ἡδύνατο ἕκαστος. « Matthieu a écrit en langue hébraïque une σύνταξις (ou σύγγραμμα) des λόγια (de Jésus-Christ) et chacun les interprétait comme il pouvait. »

On a cherché à infirmer la valeur de ce témoignage en disant qu'Eusèbe lui-même désigne Papias comme étant σφόδρα σμικρὸς τὸν νοῦν (*Ibid.*), et que celui-ci justifiait ce jugement par le peu de cas qu'il paraissait faire lui-même des renseignements écrits sur la vie du Seigneur et le soin qu'il affichait de recueillir surtout les traditions orales auxquelles il donnait plus d'importance¹.

Mais, d'une part, le jugement porté par Eusèbe se rapporte à un fait tout spécial, au chiliasme matériel et grossier de ce Père dont il cite un exemple et, ailleurs, il le nomme lui-même ἀνὴρ τὰ πάντα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εἰδήμων (*Ibid.* c. XXXVI), par où il lui reconnaît au moins une sérieuse érudition². D'autre

¹ Cf. Eusèbe, l. c.

² On a contesté l'authenticité de ce passage, qui manque dans certains manuscrits, mais il pourrait aussi fort bien avoir été omis pour éviter une apparente contradiction, et, si même il devait être retranché, cela ne changerait rien à l'état de la question.

part, la tendance de Papias de rechercher surtout les données traditionnelles sur la vie de Jésus-Christ, de préférence même aux récits écrits, loin de faire tort à son intelligence historique, prouve au contraire le désir très-légitime de conserver pour l'Eglise sur la vie de son maître des données inédites, qui couraient risque de se perdre en n'étant pas consignées dans les ouvrages qui racontaient son histoire. Et, s'il s'exposait à accueillir parfois, par défaut de critique, des légendes, il pouvait aussi travailler à sauver de l'oubli plus d'un trait précieux. Enfin, le passage qui nous occupe, de même que celui qu'il consacre à l'évangile de Marc et sur lequel nous devons revenir, porte un cachet d'originalité et de précision tel qu'on ne saurait y voir le fait d'une supposition sans fondement réel ou d'une vague tradition, mais qu'il faut y reconnaître une donnée historique digne en tous cas d'être prise en sérieuse considération. Mais quel est le sens qu'il faut attribuer aux paroles de Papias, et en particulier au mot λόγια, qui forme le nœud de la question et qui a été le plus vivement discuté? Au premier abord et à s'en tenir au sens naturel des mots, il semble que σύνταξις τῶν λογίων κυριακῶν ne puisse signifier autre chose que : « un recueil des discours — ou des paroles — du Seigneur. »

On a dit cependant que τὰ λόγια devait être pris dans une acception plus générale et désignait ici toute l'histoire évangélique¹. Λόγιον, a-t-on dit, signifie ordinairement, non pas une parole ou un discours en général, mais une parole *divine*, *inspirée* (*effatum*. Cf. *Hebr.* V, 12); par conséquent il doit s'appliquer ici au contenu entier de l'Evangile. Et on a pensé en trouver la confirmation dans deux faits : le premier, c'est que l'ouvrage de Papias lui-même, — ἐξήγησις τῶν κυριακῶν λογίων, — contenait aussi des faits, et non pas seulement des discours; le second, c'est le témoignage de Papias sur l'évangile de saint Marc. Papias dit à propos de Marc : Μάρκος... ἀκριβῶς ἔγραψεν... τὰ ὑπὸ τοῦ χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα· οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ .. Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων. « Marc mit par écrit avec exactitude (suivant les récits de Pierre) les choses que Christ avait dites ou faites, car il n'avait pas entendu le Seigneur et ne l'avait pas suivi, mais ensuite il suivit Pierre, qui donnait ses enseignements suivant le besoin, mais non comme voulant faire un recueil des paroles du Sei-

¹ Ainsi Lücke; Hug; Baur; Delitzsch; Guericke; Bleek, etc. Cf. Bleek, *Einleitung in das Neue Testament*, 2^e édit. p. 95, 96.

gneur ¹. » Or, dit-on, les λόγια de Matthieu doivent être pris dans le même sens que les τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα racontés par Marc, preuve en soient les derniers mots de la citation : οὐχ ὥσπερ σύνταξιν ποιούμενος τῶν κυριακῶν λογῶν. Mais aucun de ces arguments ne nous paraît réellement probant. Et d'abord, quant au sens du mot λόγιον, nous accordons volontiers la première proposition, quoiqu'elle soit présentée d'une manière trop absolue peut-être, mais nous ne croyons pas qu'on ait le droit d'en tirer la conséquence qu'on en déduit : dans les passages cités, λόγια conserve toujours le sens de *paroles*, et ne prend jamais celui d'*histoire*. Le second argument ne tient pas compte, ainsi que Meyer² le fait observer avec raison, du sens de ἐξήγησις τῶν κυριακῶν λογίων, et confond cet ouvrage avec un simple recueil de discours (ou de faits). L'ἐξήγησις de Papias est une *explication*, une sorte de commentaire des λόγια du Seigneur, et elle devait à ce titre contenir les faits et mentionner les circonstances historiques propres à faire comprendre les paroles du Christ, tandis qu'une σύνταξις, telle que Papias l'attribue à Matthieu, est une simple *collection* suivant un certain ordre. Enfin, dans la raison tirée de la citation relative à l'évangile de Marc, on identifie les λόγοι, dont il y est parlé (οὐχ ὥσπερ σύντ. ποιούμε., etc.), et dès lors aussi les λόγια de Matthieu, avec les τὰ λεχθέντα ἢ πραχθέντα que Marc doit avoir rapportés. Mais cette identification est encore tout arbitraire. Et d'abord, le sujet de ποιούμενος, dans la seconde partie de la citation relative à Marc, est l'apôtre Pierre et non plus Marc, qui était le sujet de ἔγραψεν. Les deux énoncés doivent donc être séparés et ne désignent pas la même opération. Ici, Papias parle de Pierre qui, dit-il, donnait ses enseignements suivant le besoin, et non comme faisant une σύνταξις τῶν κυρ. λόγ. Or, d'après le sens ordinaire des mots, que rien ici ne nous appelle ni même ne nous autorise à changer, cela veut dire : « non comme faisant — ou voulant faire — une collection des discours du Seigneur. » Il est, au reste, plus que probable, d'après les expressions mêmes employées par Papias, que celui-ci voulait faire allusion ici à ce qu'il avait dit de Matthieu et mettre en parallèle le mode de procéder de l'un des apôtres avec celui suivi par l'autre.

D'après tout cela, nous ne voyons aucune raison de détourner

¹ Eusèbe. *Hist. eccl.*, l. 3, c. 39. — Comme il ne s'agit pas pour nous de faire une étude spéciale de l'évangile de Marc, nous n'entrons pas dans la discussion que soulève la comparaison de ce passage avec notre deuxième évangile.

² *Kritisch-exeget. Handbuch über das Evangelium des Matthæus*, p. 11.

dans ces passages λόγῳι ou λόγια de leur signification primitive. Et, quoique des voix autorisées aient pu déclarer que c'est là « une hypothèse qui a fait son temps ¹, nous croyons, pour ce qui concerne en particulier le passage relatif à saint Matthieu, que Papias a bien voulu dire que *Matthieu a écrit en hébreu un recueil des discours du Seigneur* ².

Telles seraient donc les plus anciennes données historiques sur l'ouvrage écrit par l'apôtre Matthieu. Avant de chercher à en tirer quelques conclusions quant à l'origine de l'évangile qui porte son nom, il nous importe d'examiner dans ses traits généraux :

2. *L'évangile lui-même.*

Un simple coup d'œil jeté sur le premier évangile suffit pour y faire reconnaître le même type de l'histoire évangélique que dans ceux de Marc et de Luc. Dans tous les trois la matière historique est à peu de chose près la même, si l'on excepte l'histoire de l'enfance et certains détails de celle de la résurrection; tous les trois présentent les enseignements du Seigneur sous la forme populaire, sentencieuse et riche en paraboles, qui les distingue des discours rapportés dans le quatrième évangile; tous les trois, mais surtout les deux premiers, offrent la même absence de déterminations chronologiques exactes sur le temps du ministère de Christ et s'attachent essentiellement à son activité en Galilée; tous les trois enfin s'accordent à raconter, ou au moins à laisser entendre que le dernier repas de Jésus-Christ avec ses disciples et l'institution de la sainte Cène eurent lieu le jour de la Pâque juive (Matth. XXVI, 17-19; cf. Marc XIV, 12-16; Luc XXII, 7 et suiv.), tandis que Jean indique avec précision comme date de ces événements la veille de la fête.

Toutefois, en y regardant d'un peu plus près, on ne peut manquer d'être frappé, malgré toutes ces ressemblances, d'un trait qui distingue le premier évangile des deux autres synoptiques et lui donne une individualité bien marquée. Tandis que le deuxième et le troisième évangéliste racontent essentiellement les faits principaux de l'histoire du Sauveur, entremêlant plus ou moins leur récit de citations de ses discours, les paroles de Christ tiennent dans celui-ci une place beaucoup plus considérable et, si nous pouvons ainsi dire, beaucoup plus indépendante. Ce ne sont plus seulement des citations, plus ou moins

¹ Voir le rapport de M. le prof. Riggenbach sur « les principales questions relatives à la vie de Jésus, » dans le Kirchenfreund, 1868. N° 4, p. 57.

² Ainsi, entre autres : Schleiermacher; Lachmann; Wieseler, *Chronologische Synopse*; Ewald, *Jahrbücher*, II; Reuss, *Geschichte der heil. Schriften*, N. T.; Meyer, *Commentar*, etc.; Holtzmann; etc. etc.

nombreuses ou étendues, ce sont des discours entiers ou des collections de discours, occupant souvent plusieurs chapitres et interrompant entièrement le fil de la narration.

Bien plus, nous retrouvons dans le choix et la disposition de ces morceaux, au moins des plus considérables, les traces d'un plan, d'un arrangement suivant certaines catégories, qui se subordonnent toutes à une idée centrale, celle du *règne de Dieu*. Ainsi dans Matth. V à VII, — le sermon sur la montagne, — Jésus proclame la loi nouvelle du royaume de Dieu : ce discours en marque la fondation.

Dans Matth. X, — les discours adressés aux apôtres, — c'est la mission de ceux qui doivent inviter les hommes à y entrer, avec l'annonce des luttes qu'ils auront à subir.

Matth. XIII est une collection de paraboles destinées à en montrer sous divers aspects le développement, à quoi se rattachent les exhortations Matth. XVIII, relatives aux devoirs des membres du royaume de Dieu les uns vis-à-vis des autres.

Matth. XXIII, préparé par XX et XXI, — les discours contre les pharisiens, — combat les ennemis du royaume.

Enfin, Matth. XXIV et XXV en dépeint la consommation. .

Il est difficile de méconnaître là un arrangement intentionnel, et de ne pas voir dans ces morceaux qui se succèdent à des intervalles plus ou moins éloignés, les membres, maintenant disjoints, d'une composition spéciale. Dira-t-on que chacun des morceaux que nous avons cités est un discours de Jésus, prononcé tel quel dans les circonstances données par le contexte? Cette opinion, que l'on pourrait défendre pour quelques-uns d'entre eux, ne peut se soutenir en présence des chapitres V-VII et surtout XIII, qui portent évidemment l'empreinte d'un recueil de paroles prononcées en diverses circonstances. Ce fait ressort d'ailleurs plus clairement encore de la comparaison de ces morceaux avec les fragments identiques qui se trouvent disséminés en plusieurs endroits du texte des autres évangiles.

Ainsi, le premier évangile présente la combinaison de deux courants historiques qui s'entrelacent, sans cependant se fondre l'un avec l'autre : ce sont, d'une part, les paroles du Seigneur; de l'autre, les faits de sa vie.

Si maintenant nous comparons chacun de ces deux courants avec les autres évangiles synoptiques, nous remarquerons, lorsqu'il s'agit des faits de la vie de Jésus-Christ, une ressemblance frappante, souvent même littérale, entre saint Matthieu et saint Marc. Qu'il nous suffise de citer comme exemples les passages suivants :

Matth. VIII, 1-4 ; cf. Marc I, 40-44, en particulier les mots

adressés au lépreux, identiques dans l'un et dans l'autre : ὅρα μηδενὶ εἰπεῖς... Luc, dans le passage parallèle (Luc V, 14), a simplement παρηγγείλεν αὐτῷ μηδενὶ εἰπεῖν, puis il retombe dans le discours direct : ἀλλὰ δεῖξον κ.τ.λ.

Matth. IX, 16 ; cf. Marc II, 21, l'expression originale, employée par tous les deux : ἐπιβλημα ράκους ἀγνάφου. Luc a simplement ἐπιβλημα ἀπὸ ἱματίου καινοῦ.

Matth. IX, 18 et suiv. ; cf. Marc V, 21 et suiv., dans l'histoire de la fille de Jaïrus, la demande faite à Jésus par Jaïrus d'*imposer les mains* à l'enfant, omise dans Luc.

Matth. XIV, 1 ; cf. Marc VI, 14, la phrase αἱ δυνάμεις ἐνεργοῦσιν ἐν αὐτῷ, qui ne se retrouve pas dans le passage parallèle de Luc (Luc IX, 9).

Matth. XIV, 6 et suiv. ; cf. Marc VI, 21 et suiv., les détails sur la mort de Jean-Baptiste, qui ne se retrouvent pas dans Luc, où il n'est fait mention de ce fait qu'incidemment et en passant.

Matth. XIV, 13 ; cf. Marc VI, 32, 33, εἰς ἔρημον τόπον κατ'ἰδίαν ; πεζοὶ — πεζῇ, détails identiques omis dans Luc.

Matth. XIV, 22 ; cf. Marc VI, 45, similitude exacte dans les termes.

Matth. XV, 37 ; cf. Marc VIII, 8, l'expression σπυρίδες dans l'un et dans l'autre lors du rassasiement des quatre mille, comme l'expression κοφίνοι dans l'un et l'autre également lors du rassasiement des cinq mille.

Matth. XVII, 1 et suiv. ; cf. Marc IX, 2 et suiv., le récit de la transfiguration en termes presque identiques et différents de ceux de Luc (Luc IX, 28 et suiv.).

Matth. XIX, 22 ; cf. Marc X, 22, ἀπῆλθε λυπούμενος, ἦν γὰρ ἔχων κτήματα πολλά, tandis que Luc (XVIII, 23) écrit : περίλυπος ἐγενήθη, ἦν γὰρ πλούσιος σφόδρα.

Matth. XX, 18, 19 ; cf. Marc X, 33, 34, l'annonce des souffrances de Jésus-Christ dans les mêmes termes, qui diffèrent des expressions employées par Luc (XVIII, 31 et suiv.).

Matth. XXI, 12 et suiv. ; cf. Marc XI, 15 et suiv., dans la purification du temple par Jésus, l'un et l'autre ont la mention des acheteurs, — ἀγοράζοντες, — des tables des changeurs et des vendeurs de pigeons, qui manque dans Luc.

Matth. XXII, 15 ; cf. Marc XII, 13, les figures identiques : παγιδεύσωσιν — ἀγρεύσωσιν, tandis que Luc (XX, 20) a seulement ἐπιλάβονται.

Matth. XXII, 29 ; cf. Marc XII, 24, πλανᾷσθε μὴ εἰδότες τὰς

γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ Θεοῦ, identique dans l'un et l'autre, omis dans Luc.

Matth. XXVI, 13; cf. Marc XIV, 9, termes pareils.

Matth. XXVI, 30; cf. Marc XIV, 26, conformité littérale.

Matth. XXVI, 31 et suiv.; cf. Marc, XIV, 27, conformité à peu près littérale dans l'annonce que tous seraient scandalisés et dans la citation : *πατάξω τὸν ποιμένα...*

Matth. XXVI, 70; cf. Marc XIV, 68, dans l'histoire du reniement de Pierre, tous les deux ont οὐκ οἶδα τί λέγεις, Luc simplement : οὐκ οἶδα αὐτόν.

Matth. XXVII, 31; cf. Marc XV, 20.

Matth. XXVII, 39 et suiv.; cf. Marc XV, 29 et suiv.

Matth. XXVIII, 7; cf.; Marc XVI, 7, passages dans lesquels la conformité est de nouveau littérale.

En revanche, Matthieu se rapproche en général beaucoup plus de Luc dans les portions où il renferme des discours du Seigneur, quoique la conformité, même là où elle existe, soit très-rarement aussi complète qu'avec le deuxième évangile lorsqu'il s'agit des faits. Dans Luc, d'ailleurs, les paroles de Jésus, au lieu d'être réunies par masses, sont distribuées dans différents contextes historiques. — Il suffirait de citer les parallèles bien connus de Luc (Luc VI, XI, XII, XIV, XVI) au sermon sur la montagne, Matth. V à VII. Comparez encore Matth. XXIII, 37 et Luc XIII, 34 (« Jérusalem qui tues les prophètes, » etc.), Matth. XXIV, 26 et suiv. et Luc XVII, 23 et suiv. (« Comme l'éclair brille... » « Où est le corps mort, là les aigles... »), Matth. XXIV, 27 et suiv., et Luc XVII, 26 et suiv.; Matth. XI et Luc X; les malédictions contre les villes coupables et les paroles de Jésus au retour des disciples : « Je te rends grâces, ô Père...; » Matth. XII et Luc XI, la mention de Jonas et des Ninivites qui s'élèveront contre la génération du temps de Jésus. On peut mettre encore en parallèle les paraboles tout à fait analogues du grand souper (Matth. XXII) et des noces (Luc XIV), des talents (Matth. XXV) et des mines (Luc XIX). Enfin, si nous comparons l'un avec l'autre les deux courants historiques qui se trouvent dans l'évangile selon saint Matthieu, nous constaterons sans peine entre eux certaines différences. Tandis que les paroles sont rapportées avec le plus grand soin, avec de nombreux détails et d'une manière tout à la fois aussi précise et aussi complète que possible, le récit des faits présente un caractère plus vague et plus sommaire, qui frappe surtout par la comparaison, sur laquelle nous aurons lieu de revenir, avec le récit de Marc, et qui nous étonne parfois par le peu de précision de certains traits. Ainsi, VIII, 28; IX, 27;

XX, 30, Matthieu parle de deux individus, là où les autres évangélistes ne parlent que d'une seule personne; XXI, 5-7, il raconte que les disciples ont mis leurs vêtements et que Jésus s'est assis sur l'ânesse et sur l'ânon; VIII, 1, il rapporte que Jésus était suivi d'une grande foule, et VIII, 4, qu'il dit au lépreux qui venait d'être guéri de n'en *parler à personne*. Il ne fait mention d'aucun voyage de Jésus à Jérusalem et il cite cependant (XXIII, 37) la parole : « Jérusalem... *combien de fois* j'ai voulu rassembler tes enfants¹!... »

Cherchant maintenant à combiner les données traditionnelles avec celles qui nous sont fournies par l'étude de l'évangile lui-même, nous pourrions essayer de répondre à la principale question que nous nous sommes posée, savoir, quelle est :

3. *L'origine du premier évangile.*

Commencant par l'opinion qui, si même elle n'est pas la plus ancienne, a du moins prévalu dans l'Eglise, ainsi que le suppose le titre même de l'ouvrage, et qui est représentée encore de nos jours par Hug, Olshausen, Ebrard, Guericke, Delitzsch, nous demandons :

1° Le premier évangile, *tel que nous le possédons actuellement*, est-il l'œuvre de l'apôtre Matthieu, soit que celui-ci l'ait écrit en grec, soit qu'il l'ait composé en araméen et que l'ouvrage ait été traduit plus tard?

A cette question, nous croyons que l'on doit répondre : *Non*, et cela en vertu, tout à la fois, des raisons internes et des données historiques que nous avons rappelées dans ce qui précède.

Le caractère de la narration des synoptiques, caractère qui se retrouve tout autant, si ce n'est à un plus haut degré, dans Matthieu que dans Marc et Luc; l'absence à peu près totale de déterminations chronologiques sur le temps du ministère de Jésus; le fait que ses voyages et ses séjours à Jérusalem semblent être entièrement ignorés, tandis qu'ils sont supposés cependant dans la parole rapportée Matth. XXIII, 37 (προςχαις...); enfin, l'incertitude qui règne sur le jour de la mort de Christ, incertitude que Jean fait disparaître et qui, d'après les données parfaitement précises qu'il renferme, doit être, pour quiconque admet l'authenticité du quatrième évangile, tranchée en faveur de celui-ci contre les synoptiques : voilà tout autant de traits qui nous paraissent, à eux seuls, exclure la possibilité de la composition de l'évangile actuel de Matthieu par un témoin oculaire, aussi rapproché de Jésus qu'un apôtre. Cette impossibilité nous paraît res-

¹ Il en est un peu autrement dans Luc qui, s'il ne raconte pas de séjour de Jésus à Jérusalem avant la fin de sa vie, remplace cette lacune autant qu'il le peut par le récit du voyage. Luc IX, 51 à XVIII, 14.

sortir plus clairement encore, s'il se peut, de passages de détail, tels que ceux que nous avons cités plus haut, qui sont incompatibles avec une connaissance tout à fait exacte et précise des faits qu'ils rapportent, ainsi : les deux possédés (Matth. VIII, 28); les deux aveugles (IX, 27; XX, 30); l'âne et l'ânon à l'entrée de Jésus à Jérusalem (XXI, 5-7); la défense de parler du miracle (VIII, 4; cf. VIII, 1). Enfin, ce résultat est confirmé par les plus anciens témoignages externes, en particulier par celui de Papias qui non-seulement déclare que Matthieu a écrit en hébreu, mais encore ne dit point qu'il ait composé un évangile, mais bien un recueil des λόγια du Seigneur.

Devrons-nous donc, rejetant cette hypothèse, admettre avec Gfrörer, de Wette, Bleek, etc. que le premier évangile est entièrement étranger à l'apôtre Matthieu, et n'a été rattaché qu'accidentellement à son nom?

Ici encore, nous disons : *Non*. A vrai dire, les données fournies par le livre lui-même ne seraient pas absolument décisives. Cependant, même à cet égard, l'opinion de Bleek¹ nous semble rencontrer de sérieuses difficultés. L'abondance, la richesse, la précision même, qui distinguent certaines parties de l'évangile et qui font un contraste frappant avec le caractère sommaire et un peu vague d'autres portions du même ouvrage, supposent, pour ces parties-là du moins, un auteur tout voisin des faits ou, comme c'est plutôt le cas ici, des discours qu'il rapporte, un auteur qui n'a pas reçu ceux-ci de seconde main seulement pour les classer ensuite à sa manière, mais qui les a entendus et recueillis lui-même. — Mais ce sont les données historiques qui nous paraissent s'opposer d'une manière insurmontable à cette hypothèse. L'unanimité avec laquelle la plupart des Pères de l'Eglise admettent que Matthieu a composé un évangile, et le fait que Papias lui attribue également un ouvrage relatif à la vie du Seigneur Jésus rendent bien difficile, pour ne pas dire impossible, de ne voir qu'une coïncidence purement accidentelle, ou une erreur, dans la mention du nom de Matthieu en tête du premier de nos évangiles.

Ainsi, nous arrivons à ce résultat, en apparence contradictoire, que, d'une part, cet évangile ne peut pas être, tel qu'il est maintenant, l'ouvrage d'un apôtre, témoin oculaire des faits de la vie du Sauveur, — et que, de l'autre, il doit avoir cependant un rapport étroit, intime, avec l'apôtre Matthieu.

Mais cette apparente contradiction nous donne peut-être la réponse que nous cherchons. En effet, elle se résoudrait aussitôt

¹ Cf. Bleek, *Einleitung in das Neue Testament*, 2^e édit., p. 286 et suiv.

s'il était vrai que le premier évangile, tout en n'étant pas, dans sa forme actuelle, l'œuvre de Matthieu, renfermât cependant une portion due à la plume de l'apôtre. Or, c'est là, croyons-nous, que nous conduisent également les témoignages externes et les données internes que nous avons successivement examinés. Bien plus, ces témoignages s'accordent à nous faire reconnaître l'œuvre de Matthieu dans le premier courant historique que nous avons signalé dans l'évangile, celui qui s'attache spécialement aux paroles du Seigneur. C'est là, en effet, que nous avons reconnu l'individualité de l'ouvrage et, en même temps, les qualités remarquables qui le distinguent et qui font ressortir ces morceaux au milieu du récit dans lequel ils sont enchâssés. Ainsi s'explique encore le fait que ces portions présentent les traces évidentes d'un plan que l'on peut retrouver et qui suppose qu'elles faisaient partie d'une composition spéciale. Et ces données, fournies par le livre lui-même, sont pleinement confirmées par la déclaration de Papias, en même temps qu'elles contribuent à en expliquer le sens.

Telle est, au surplus, avec des modifications diverses, l'opinion de la plupart des auteurs les plus récents qui se sont spécialement occupés de la question. Citons entre autres : Reuss¹, Réville², Meyer³, et, en particulier, Holtzmann⁴ et Weizsaecker⁵, qui ont traité, le premier surtout, avec détails et d'une manière approfondie, le problème de la composition et des rapports des trois évangiles synoptiques.

Cependant le résultat auquel nous sommes parvenus n'épuise pas, tant s'en faut, la question. Il laisse encore la porte ouverte à maintes hypothèses diverses et doit dès lors être précisé par un examen plus complet de chacun des éléments dont se compose l'évangile.

Première source. — D'abord, si l'apôtre Matthieu a écrit une collection des λόγια κυριακά et si cette collection se retrouve dans l'évangile qui porte son nom, la possédons-nous ici dans son état primitif, ou bien déjà modifiée par une série de transformations successives, comme le pense, par exemple, Holtzmann⁶? D'après lui, cette collection, présentant un recueil de sentences de Jésus, précédées ou accompagnées de quelques indications historiques,

¹ *Geschichte der heil. Schriften*, N. T. 2^e édit., p. 178 et suiv.

² *Etudes critiques sur l'Evangile selon saint Matthieu*. Leyde, 1862.

³ *Kritisch-exegetisches Handbuch*, etc., dans l'Introduction.

⁴ *Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Character*. Leipzig, 1863.

⁵ *Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung*. Gotha, 1864.

⁶ L. c. p. 126 et suiv., en particulier p. 137 et suiv.

et non pas de discours d'une étendue considérable comme dans notre premier évangile, — faite peut-être originairement par Matthieu, puis retravaillée sans doute à plus d'une reprise, aurait servi de source également à l'auteur du premier et à celui du troisième évangile, mais elle aurait conservé son véritable caractère dans celui-ci bien plus que dans le premier, et c'est dans Luc que nous devons la chercher pour la retrouver et, si possible, la reconstruire. Il cherche à prouver sa thèse en disant :

Que les discours de Matthieu ont plus d'une fois des parallèles dans Marc, ce qui montre l'emploi d'une autre source et sa combinaison avec la collection proprement dite des *λόγια κυριακά*;

Qu'il est impossible ou, tout au moins, fort difficile, de se représenter un recueil de discours, tel que celui que l'on trouve dans Matthieu, sans données historiques, subsistant par lui-même et formant un ouvrage spécial;

Que Luc, d'ailleurs, place, ou cherche à placer, les paroles de Jésus-Christ dans leur contexte historique, et que cela suppose une composition antérieure au procédé de Matthieu, qui groupe ces paroles par masses plus ou moins considérables.

Cependant, nous ne croyons pas que ces arguments soient irréfutables, et qu'il n'y ait après cela plus de raisons à avancer en faveur d'une conception différente. Et d'abord, le fait que les discours de Jésus Christ, tels qu'ils se trouvent dans Matthieu, ont des parallèles dans Marc, fait qui devrait prouver que, dans les discours du premier évangile, il y a la combinaison de deux sources, ne nous paraît rien prouver du tout. En effet, s'il est vrai que l'apôtre Matthieu ait écrit un recueil des paroles de son maître, la composition de ce recueil a été certainement antérieure à celles des évangiles, et il a pu servir aussi bien à Marc, qui cependant ne parle qu'incidemment des discours de Jésus, qu'à Luc ou à l'auteur du premier évangile. Ensuite, quant à l'impossibilité qu'il y aurait à se représenter l'existence d'un ouvrage spécial, se composant des discours que nous trouvons dans Matthieu, nous ne savons pas davantage la reconnaître. Nous comprenons qu'un tel ouvrage n'ait guère pu être composé longtemps après l'ascension de Christ, lorsque les faits de sa vie ne devaient plus être présents à la mémoire de tous, et qu'on ait senti de bonne heure la nécessité d'y joindre des données historiques, sans lesquelles les paroles du Seigneur n'auraient plus été comprises; mais de là à nier la possibilité d'un semblable recueil, il y a loin. Enfin, la circonstance que Luc cherche à placer les paroles de Jésus dans un contexte historique, tandis

que Matthieu les groupe, ne décide point nécessairement en faveur de la priorité du premier. Au contraire, Holtzmann lui-même affirme que Luc *compose certains tableaux*, qu'il donne à certaines paraboles une morale qui n'est pas la leur (p. ex. : Luc XVIII, 1 ; XIX, 11, etc.), que le cadre dans lequel il place les paroles qu'il rapporte n'est pas toujours celui qui leur convient, qu'il leur donne souvent un contexte insuffisant qui a l'air d'être historique sans l'être en effet. Cela infirme déjà singulièrement sa thèse. Mais il y plus. Il était naturel que lorsque les souvenirs de la vie du Sauveur étaient encore frais et vivants, au milieu d'une Eglise où se trouvaient encore des apôtres, et qui se composait en majeure partie de témoins oculaires des grands faits du ministère de Christ, on fit une collection de discours telle que celle que nous avons dans Matthieu, — une collection dans laquelle les discours étaient groupés sans l'adjonction de détails historiques auxquels la mémoire suppléait suffisamment, et réunis sous certains chefs, peut-être pour servir aux besoins de l'enseignement apostolique. Il était naturel encore que, plus tard, à mesure que les années s'écoulèrent et qu'on s'éloignait du moment où les faits s'étaient passés, on sentit le besoin de rattacher ces discours à leur contexte historique, comme le fait Luc. Un tel mode de procéder est conforme aux lois de l'esprit humain et nous paraît vraiment historique. En revanche, on ne comprend point le procédé contraire, celui que suppose Holtzmann, et qui consisterait à retirer plus tard les discours de leur cadre historique pour les grouper en masses indépendantes, et les séparer ainsi plus ou moins de l'histoire. D'ailleurs, et ceci nous paraît décisif, il nous semble impossible de méconnaître, en comparant l'évangile de Matthieu avec celui de Luc, que celui-ci est postérieur au premier. Il suffirait déjà pour cela de la comparaison des discours eschatologiques de l'un et de l'autre : dans Matthieu, les prédictions relatives au retour du Christ et celles qui se rapportent à la ruine de Jérusalem se confondent et s'entrelacent ; dans Luc, au contraire, ces deux événements sont nettement distingués, ce qui suppose certainement une composition plus récente, et, sans doute, la consommation de la ruine de Jérusalem. De même, si, plus d'une fois, Luc donne aux paroles du Seigneur un meilleur cadre historique que Matthieu, comme c'est le cas, par exemple, pour l'*Oraison dominicale* (Luc XI, cf. Matth. VI), pour la parabole de la *Brebis perdue* (Luc XV, cf. Matth. XVIII, 12, où il est question des *μυροί* qu'il ne faut pas mépriser, parce que leurs anges contemplent dans le ciel la face de Dieu), peut-être pour les reproches aux Pharisiens (Luc XI, 37 et suiv. ; cf. Matth. XXIII, 25),

dans maint endroit, en revanche, le contexte qu'il présente est vague et insuffisant, malgré le soin qu'il met à le rétablir, et témoigne ainsi qu'il vivait à une époque relativement éloignée des faits qu'il raconte, ce qui ne permet point d'admettre qu'il nous présente la forme primitive des λόγια. Citons comme exemples : les formules générales Luc XIII, 23 : Εἶπεν δὲ τις αὐτῷ... Luc XIV, 1 : Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ ἐλθεῖν αὐτὸν εἰς οἶκόν τινος τῶν ἀρχόντων... v. 15, τις τῶν ἀνακειμένων, etc.

Luc XVI, 13, où il rattache la parole : « Nul ne peut servir deux maîtres... » à la parabole de l'*Econome infidèle*, tandis que que Matthieu (VI, 24) la rattache à cette sentence qu'elle explique : « Si ton œil est simple, tout ton corps sera éclairé, mais » etc.

Luc XVI, 18, où la parole sur le divorce vient immédiatement après la sentence : « Il est plus facile que le ciel et la terre passent que de ce qu'un seul trait de lettre de la loi tombe, » tandis que Matth. V, 32, elle est donnée comme explication et correctif de la parole dite aux anciens : « Que quiconque répudie sa femme lui donne une lettre de divorce, » et se trouve au milieu d'une série d'exemples analogues.

Peut-être Luc XI, 14-16, où il réunit deux suscriptions différentes, dont l'une se rapporte aux paroles qui suivent immédiatement, XI, 17 et suiv., l'autre au discours, XI, 29 et suiv. qui en est séparé par d'autres incidents.

Enfin, certains traits de détail trahissent positivement l'origine postérieure de Luc, et montrent qu'il a connu et employé la collection de discours de Matthieu. Ainsi :

Luc XI, 48. — « Vous consentez aux œuvres de vos pères, parce qu'ils ont tué les prophètes, et que vous leur bâtissez des tombeaux, » — abrégé jusqu'à la rendre énigmatique la parole, Matth. XXIII, 39 et suiv. « Malheur à vous... parce que vous bâtissez les tombeaux des prophètes... et vous dites : Si nous avions vécu du temps de nos pères, nous n'aurions pas versé avec eux le sang des prophètes. Ainsi vous témoignez contre vous-mêmes que vous êtes les fils de ceux qui ont tué les prophètes. »

Luc XII, 33. — « Vendez ce que vous avez, » etc., — abrégé Matth. VI, 19 et suiv. — « Ne vous faites pas des trésors sur la terre..., mais... » — et supprime la répétition.

Luc XII, 44 explique le ἀμὴν de la parole parallèle, Matth. XXIV, 47, par la traduction ἀληθῶς

Luc XII, 46 explique le mot ὑποκριτῶν de Matth. XIV, 51, qui paraissait sans doute difficile à cause de son sens tout spé-

cial, par le mot plus général et plus facile à comprendre ἀπιστῶν.

Luc XII, 52 explique les mots ἄλλοις διγῆσαι de Matth. X, 35, qui paraissent trop forts et incompréhensibles, par la périphrase moins énergique ἔσονται... διαμεμερισμένοι.

Luc XIII, 18-21, dans la parabole du grain de moutarde, abrégé Matth. XIII, 31 et suiv., dont il omet les détails pour ne conserver que les traits généraux. Il omet, par exemple, le trait important : « Qui est la plus petite de toutes les semences ; » il rend μείζον τῶν λαχάνων ἐστὶν καὶ γίνεται δένδρον de Matthieu par l'expression sommaire, et quelque peu exagérée, ἐγένετο εἰς δένδρον μέγα.

Luc XVI, 16 a sans doute pour but d'expliquer la parole difficile, Matth. XI, 12, 13, dont on peut se demander si le sens est entièrement rendu¹, etc., etc.

De tous ces détails nous paraît ressortir jusqu'à l'évidence la confirmation de ce fait, dont nous avons reconnu déjà la probabilité d'après le caractère général des deux ouvrages, à savoir que la collection des discours du Sauveur telle qu'elle est dans Matthieu existait quand Luc a composé son évangile², et qu'elle appartient à la phase la plus ancienne de l'historiographie évangélique. En outre, en tenant compte, d'une part, de la richesse et de l'originalité de la collection de Matthieu, qui n'est égalee tout au plus que par celle des discours de Christ dans l'évangile de Jean, — de l'autre, de l'absence complète de tout autre document analogue qui pût prétendre à une origine plus immédiate, nous n'hésitons pas à y voir l'ouvrage primitif de l'apôtre Matthieu lui-même qui, en conservant à l'Eglise les paroles qu'il avait recueillies de la bouche de son maître, a fourni sans doute aux autres évangélistes l'une des sources les plus précieuses dans lesquelles ils aient puisé³.

Que, après cela, quelques-unes des paroles de Christ que nous trouvons dans le premier évangile aient été tirées d'ailleurs, empruntées, par exemple, à la tradition orale, — la chose est possible, probable même, mais elle n'infirme en rien ces conclusions. On pourrait chercher plutôt à les combattre en op-

¹ Matth. XI, 13 : Πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου ἐπροφῆτευσαν· ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιάσται ἀρπάζουσιν αὐτήν. Luc XVI, 16 : Ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου· ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ εὐαγγελίζεται, καὶ πᾶς εἰς αὐτήν βιάζεται.

² Voir Weizsäcker, l. c. p. 138 et suiv.

³ Ainsi Meyer, *Commentar*, p. 10 et suiv. Reuss, l. c., p. 178, 179. Réville, *Etudes critiques*, etc., p. 108 et suiv.

posant aux discours de Jésus dans Matthieu ceux du quatrième évangile; mais cette objection porterait bien davantage contre celui-ci, et la question appartient à l'étude de l'évangile de Jean. Au reste, la différence de l'individualité des deux auteurs, qui a dû se retrouver dans le choix des matériaux qu'ils nous ont fournis, la différence du milieu où se trouvait chacun d'eux, et la circonstance que Jean, écrivant plus tard que Matthieu, a pu vouloir le compléter sans le répéter, suffisent à expliquer, en bonne partie du moins, croyons-nous, les divergences qui existent entre l'un et l'autre, divergences qui, d'ailleurs, ne vont certainement pas jusqu'à l'opposition.

Deuxième source. — Mais, si l'ouvrage de l'apôtre Matthieu se retrouve bien réellement dans l'évangile qui porte son nom et en forme même la partie essentielle et caractéristique, sinon la plus étendue, quelle est l'origine du reste de l'évangile, de la portion proprement historique, dans laquelle, à notre avis, on ne saurait voir l'œuvre d'un témoin oculaire de la vie de Jésus?

Le caractère vague et le manque de précision que nous avons remarqués en plusieurs points de cette portion de l'évangile, joints au caractère général de l'ouvrage, qui est formé de deux portions encore aisées à reconnaître et dans lequel les discours du Seigneur jouent un rôle prépondérant, nous obligent à voir dans la partie qui nous occupe maintenant une composition de nature secondaire, et non pas un document primitif.

D'autre part, la comparaison du premier évangile avec les autres évangiles synoptiques et, en particulier, avec celui de Marc, nous conduit à admettre pour l'histoire de Jésus-Christ qui y est contenue, l'emploi de *sources écrites*. On sait que Gieseler¹ a émis et défendu, avec beaucoup de talent d'ailleurs, en opposition à l'hypothèse d'un évangile primitif, présentée par Eichhorn², l'opinion que la source commune de nos trois évangiles synoptiques n'est autre que la tradition (παράδοσις) de l'Eglise, à laquelle la prédication apostolique et la mémoire scrupuleuse d'esprits peu cultivés auraient donné une fixité qui expliquerait le rapport frappant de ces relations diverses, tout en en laissant comprendre en même temps les différences. — On ne peut douter que la solution proposée par Gieseler ne rende compte d'une partie des phénomènes qu'il s'agit d'expliquer et l'on ne saurait méconnaître l'influence de la παράδοσις

¹ Gieseler, *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien*. 1818.

² Entre autres dans sa *Einleitung in das Neue Testament*. 1804.

sur la composition des trois premiers évangiles. Mais nous ne pouvons croire cependant que cette hypothèse soit suffisante, et qu'elle rende compte de *tous* les faits. Elle montre fort bien la possibilité d'une conformité générale, s'étendant même à la disposition des diverses parties et à la forme de certains détails particulièrement frappants ou plus souvent répétés, et pouvant se concilier néanmoins avec des divergences assez profondes. Mais là ne se bornent pas les rapports qui existent entre les synoptiques. *Gieseler* n'explique point les ressemblances souvent littérales qu'ils présentent et qui existent surtout entre Matthieu et Marc, — et cela non pas seulement dans tel ou tel morceau d'une importance particulière, mais aussi dans nombre de détails accessoires, où l'on voit les mêmes termes employés, le même arrangement des mots. Il faudrait supposer que la *παράδοσις* avait pris une forme absolument stéréotypée, et ne consistait souvent que dans une mémorisation mécanique, ce qui est inadmissible. Peut-être cette hypothèse expliquerait-elle le rapport du troisième évangile avec les deux premiers, mais non point celui qui existe entre ceux-ci.

Mais ces sources écrites, dont il est indispensable, croyons-nous, d'admettre l'existence, quelles sont-elles?

Avant de recourir à des ouvrages inconnus et qui n'auraient plus laissé de traces, nous devons jeter les yeux d'abord sur les documents encore subsistants, ou dont la réalité historique est bien prouvée, qui auraient pu être employés par l'auteur du premier évangile. Or, ces documents se réduisent à un fort petit nombre. C'est, d'une part, l'écrit, non-canonique et aujourd'hui perdu, intitulé *εὐαγγέλιον καὶ Ἑβραίου*, — et de l'autre, les autres évangiles canoniques. Nous demandons donc :

1° Le *εὐαγγέλιον καὶ Ἑβραίου* a-t-il servi de source pour la composition de notre évangile de Matthieu?

La question a été résolue affirmativement par *Baur*¹, et l'école de Tubingue : celle-ci voit dans l'évangile aux Hébreux, qui était en usage parmi les sectes judéo-chrétiennes de la Palestine, et portait, paraît-il, l'empreinte de leur doctrine, le plus ancien monument de la littérature évangélique et la forme originale de l'évangile de Matthieu, qui en serait une traduction très-libre, ou plutôt une recension nouvelle faite dans un esprit moins particulariste et à un point de vue de conciliation avec le type de la doctrine paulinique.

¹ *Kritische Untersuchungen über die canonischen Evangelien, ihr Verhalten zu einander, ihren Character und Ursprung.* 1847.

Idem Schwegler, *nachapostolisches Zeitalter.* 1846.

D'après le peu de données que les Pères nous fournissent sur cet écrit, qu'ils ne paraissent au reste pas avoir tous exactement connu, et qu'ils confondent parfois avec notre premier évangile, il est certain qu'il avait avec celui-ci une très-grande ressemblance, soit quant à l'ensemble du récit, soit quant aux détails. Cependant cette ressemblance ne nous autorise point à admettre la thèse de Baur. En effet, nous savons que l'évangile $\alpha\alpha\theta'$ $\epsilon\beta\rho\alpha\iota\omicron\upsilon\varsigma$ différerait aussi en plusieurs points de l'évangile de Matthieu, et ce que nous connaissons de ces différences suffit, croyons-nous, pour établir l'origine postérieure du premier de ces ouvrages, comme Bleek¹, entre autres, l'a fort bien démontré. Ainsi l'évangile aux Hébreux renfermait des traits légendaires, qui s'écartent de la simplicité de nos récits canoniques et supposent une époque plus tardive, par exemple le passage bien connu, cité par Origène (*In Johann.* II, p. 58) : « Ma mère, le Saint-Esprit me prit par un de mes cheveux et me transporta sur le mont Thabor, » qui introduit le récit de la transfiguration².

A côté de ces traits-là, il en présente d'autres qui, sans être proprement légendaires, paraissent être des développements ajoutés après coup au récit primitif. Ainsi les détails, rapportés également par Origène (*Tract.* VIII, *in Matth.* XIX, 19), qui se trouvaient dans l'histoire du jeune homme riche. Celui-ci, est-il dit, « se gratta la tête, » lorsque Jésus lui ordonna de vendre ses biens; et quand il déclara avoir observé toute la loi, Jésus doit lui avoir demandé : « Comment il pouvait parler ainsi, puisqu'il est écrit dans la loi : Tu aimeras ton prochain comme toi-même, et qu'il jouissait de toutes sortes de biens, sans aider à tant de frères vivant dans la misère. » Enfin, certains passages de cet écrit supposent évidemment une combinaison des évangiles de Matthieu et de Luc, et, dès lors aussi, une date plus récente que celle de l'un et de l'autre. C'est, par exemple,

¹ *Einleitung*, p. 109.

² On peut ajouter à ce passage les deux suivants, cités par saint Jérôme. Le premier, relatif à la descente du Saint-Esprit sur Jésus au moment de son baptême, s'exprime ainsi : « Descendit fons omnis Spiritus sancti et requievit super eum et dixit « illi : Fili mi, in omnibus prophetis expectabam te ut venires et requiescerem in « te : tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnat in semper « ternum » (Hier., *in Esai.* XI, 2). Le second se rapporte à une apparition du Christ ressuscité à Jacques : « Dominus autem, cum dedisset sindonem servo sacerdotis, ivit « ad Jacobum et apparuit ei. Juraverat enim Jacobus se non comesturum panem ab « illa hora qua biberat calicem Domini donec videret eum resurgentem a mortuis. « Rursusque post paululum, afferte, ait Dominus, mensam et panem, statimque addi- « tur : tulit panem et benedixit ac fregit et dedit Jacobo justo et dixit ei : Frater mi, « comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis a mortuis. » (Hieron., *Catal. Scriptor. Eccles.*, de S. Jacobo). Il y a dans ce récit, chose assez remarquable, le souvenir d'un fait réel que les évangiles canoniques ne racontent pas, mais que Paul rappelle en passant 1 Cor. XV, 7-8. Voir les fragments qui ont été conservés de l'évangile $\alpha\alpha\theta'$ $\epsilon\beta\rho\alpha$. dans Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, I, p. 355 et suiv.

la parole de Jésus à ses apôtres après la résurrection¹, où il leur dit de le toucher pour se convaincre qu'il n'est pas un fantôme, et qui se retrouve Luc XXII, 39, et non dans Matthieu. De même, la désignation de Jean-Baptiste par ces mots : ὁς ἐλέγετο εἶναι ἐκ γένους Ἀαρὼν τοῦ ἱερέως, παῖς Ζαχαρίου καὶ Ἑλισάβετ, désignation qui suppose le récit de Luc I, et n'aurait pas manqué de passer dans celui de Matthieu, si celui-ci avait puisé dans cet ouvrage-là.

D'après cela, l'évangile aux Hébreux, loin d'être l'original, doit avoir été plutôt lui-même une recension postérieure de notre évangile de Matthieu, pour lequel, dès lors, nous devons chercher une autre source. Or, parmi les ouvrages que nous connaissons, il ne reste que nos évangiles canoniques.

2° Les évangiles canoniques fournissent-ils la source des récits contenus dans Matthieu?

Il faut observer d'abord que la date de leur composition et aussi en une certaine mesure, la nature de leur contenu, doivent faire éliminer les évangiles de Luc et de Jean. Il ne reste ainsi que l'évangile de Marc. Cependant ici nous rencontrons une hypothèse qui, si elle se vérifiait, nous fermerait encore cette voie. Griesbach², en effet, et, parmi les auteurs les plus modernes, Delitzsch³, et en particulier Bleek⁴, ont vu dans l'évangile de Marc une combinaison des évangiles de Matthieu et de Luc et comme un extrait de ces deux ouvrages, surtout du premier, auquel auraient été ajoutés tout au plus quelques traits tirés de la παράδοσις, comme les guérisons. (Marc VII, 32-37; VIII, 22-26). S'il en était réellement ainsi, il faudrait admettre pour Matthieu l'existence d'une source, à nous inconnue, et qui aurait entièrement disparu. Mais, quels que soient le talent et le soin avec lesquels Bleek, par exemple, développe les arguments à l'appui de sa thèse, ceux-ci ne nous paraissent point suffire pour la prouver. La plupart de ceux qu'il avance prouvent seulement, ce qui ne fait l'objet d'aucun doute, le rapport souvent littéral des synoptiques et leurs étroites affinités; quelques-uns même nous semblent se retourner contre lui; ainsi, celui qu'il tire de Marc VI, 3 : Οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς Μαρίας. Cf. Matth. XIII, 55; ὁ τοῦ τέκτονος υἱὸς: Luc IV, 22; ὁ υἱὸς Ἰωσήφ — Il voit dans l'expression υἱὸς Μαρίας la preuve d'une

¹ Citée Ep. Ignatii ad Smyrn, c. 3.

² *De fontibus unde Evangelistæ suas de resurrectione Domini narrationes hausserint*. 1784. — *Commentatio qua Marci Evangelium totum e Matthæi et Lucæ commentariis decerptum esse monstratur*. 1789-1790.

³ *Zeitschrift für lutherische Theologie*. 1850. — *Neue Untersuchungen über Entstehung und Anlage der canonischen Evangelien*. 1853.

⁴ *Einleitung*, p. 245 et suiv.

origine postérieure, à une époque où l'on aurait eu déjà quelques scrupules de nommer Jésus υἱὸς Ἰωσήφ, mais au contraire la dénomination de Jésus comme ὁ τέκτων dans Marc pouvait aisément scandaliser et a été sans doute changée postérieurement en ὁ τοῦ τέκτονος υἱὸς que Luc abrège en υἱὸς Ἰωσήφ, tandis que l'inverse ne pouvait guère avoir lieu. D'ailleurs, cette hypothèse ne rend point compte des faits suivants, qui prouvent bien plutôt qu'il existe entre les synoptiques un rapport tout contraire et que la priorité appartient, au moins pour le récit des événements, à Marc. Ces faits sont :

a) La composition même du deuxième évangile. — Comment, si Marc avait eus sous les yeux les évangiles de Matthieu et de Luc et les avait extraits, aurait-il omis une foule de choses dont il ne pouvait méconnaître l'importance, tandis qu'il rapporte avec détails des faits d'une beaucoup moindre signification? Il faudrait lui supposer une légèreté ou un manque de perspicacité que rien ne nous autorise à lui attribuer. Puis quelle utilité et quel but aurait eus une œuvre pareille? À quoi aurait-il servi de doter une Eglise qui aurait déjà possédé Matthieu et Luc d'un extrait de ces deux ouvrages qui ne renferme presque rien de nouveau? On ne comprendrait nullement dans ces conditions-là la naissance de notre deuxième évangile, tandis qu'il a au contraire parfaitement sa raison d'être à une époque où il n'existait encore aucun écrit sur la vie du Sauveur, sauf peut-être la collection de discours de l'apôtre Matthieu, et où on devait sentir le besoin de conserver aussi, en le mettant par écrit, le souvenir de ses œuvres.

b) Les détails et les traits pittoresques que présente le deuxième évangile. — On ne peut qu'être frappé, même à une lecture superficielle, du caractère dramatique et pittoresque de plusieurs des récits de Marc. Ce sont de vivants tableaux qu'il fait passer sous l'œil du lecteur; il ne raconte pas, il peint; et pour cela, il lui suffit souvent d'un mot, d'une seule expression qui éclaire toute la scène. Rappelons seulement le récit de la tentation, Marc I, 13; celui de la multiplication des pains, Marc VI, 39; ἐστένάζεν, Marc VII, 34; ἡγανάκτησεν, Marc X, 14; Θάρσει, ἔγειρε, φωνεῖ σε ἐτὶ ὁ δὲ ἀποβάλων τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ ἀναπλήσας ἦλθεν, dans l'histoire de Bartimée, Marc X, 49, 50; les traits de détail dans l'histoire du jeune homme riche, Marc X, 21, 22, etc., etc. Ce n'est pas là le style d'un compilateur. Dans la supposition de Griesbach et de Bleek, il faut admettre que Marc, en extrayant les récits plus pâles de Matthieu et de Luc, a ajouté ici et là un trait plus vif et une expression plus plas-

tique; mais, pour rendre une narration pittoresque, il ne suffit pas de l'émailler après coup de quelques traits nouveaux, ou bien un pareil procédé supposerait une recherche et une habileté, — nous voudrions oser dire une rouerie, — parfaitement en contradiction avec le caractère général de l'évangile de Marc, qui se distingue bien plutôt par une mâle simplicité et une verve prime-sautière.

c.) Enfin, les nombreux passages qui prouvent, non-seulement que Marc est indépendant de Matthieu, mais que celui-ci a profité de lui. — En effet, il n'existe pas seulement une conformité souvent littérale entre le premier et le deuxième évangile, mais nous trouvons encore dans celui-là, pour ce qui concerne les faits de la vie de Christ, des traces non équivoques de l'emploi du récit de Marc. Ainsi : Matth. IX, 18 et suiv., le récit de la résurrection de la fille de Jaïrus est évidemment un abrégé du récit, Marc V, 21 et suiv. Dans celui-ci, Jaïrus dit d'abord au Seigneur : « Ma petite fille est à l'extrémité, » puis, plus tard, on vient lui annoncer qu'elle est morte. Matthieu n'a conservé que le fait essentiel et met dès l'entrée dans la bouche de Jaïrus les mots : « Ma fille vient de mourir. »

Matth. XIV, 6 et suiv., le récit de la mort de Jean-Baptiste abrégé également le morceau parallèle, Marc VI, 14 et suiv., avec lequel il a de grands rapports, mais il ne fait guère que rappeler, comme en passant, les événements que Marc raconte avec détail, et la mention sommaire, Matth. XIV, 6 (« Or, au jour de fête d'Hérode... ») suppose un autre récit plus complet auquel elle fait allusion.

Nous retrouvons le même rapport entre les deux évangiles, Matth. XVII, 14 et suiv.; cf. Marc IX, 14 et suiv., dans le récit de la guérison du lunatique. Ici encore, tandis que dans les discours de Jésus il est infiniment plus complet, Matthieu abrège Marc et paraît même corriger le *πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι* peu grammatical de Marc IX, 19, en *μεθ' ὑμῶν ἔσομαι* (v. 17).

De même, Matth. XXVI, 17 et suiv.; cf. Marc XIV, 12 et suiv., dans le récit de la préparation de la Pâque, les circonstances développées dans Marc sont résumées en quelques mots dans Matthieu, et l'expression vague et sommaire : *ὑπάγετε... πρὸς τὸν δεῖνα καὶ εἴπατε αὐτῷ* (Matth. XXVI, 18) semble tout à fait, comme déjà XIV, 6, faire allusion à un autre récit plus détaillé dont il ne fait qu'extraire la substance. Ainsi encore la mention sommaire de Barabbas, Matth. XXVII, 16, suppose les données plus complètes de Marc XV, 7.

De tous ces faits joints à l'affinité étroite qui existe entre les

réçits des deux premiers évangiles, nous croyons donc pouvoir conclure avec la plus grande probabilité que l'auteur du premier évangile a connu l'évangile de Marc et qu'il en a fait usage comme de sa principale source, lorsqu'il s'agissait pour lui de raconter les événements de la vie du Sauveur.

La question, agitée souvent, de savoir s'il faut voir cette source dans l'ouvrage de Marc, tel que nous le possédons à présent, ou bien dans un *Prôto-Marc* qui aurait lui-même servi de base à notre deuxième évangile canonique, ne nous paraît pas avoir une grande importance. Les représentants les plus décidés de cette dernière opinion déclarent qu'il ne devait y avoir en tous cas que des différences de détail rares et insignifiantes, ne portant même, d'après Holtzmann¹, que sur une trentaine de versets au plus. Aussi nous semble-t-il qu'il est inutile de recourir à un autre ouvrage, dont nous n'avons d'ailleurs aucun indice historique. Seulement il est évident que, lorsque le rédacteur du premier évangile a connu le livre de Marc, celui-ci ne contenait pas encore les v. 9-20 du chap. XVI.

Nous avons dit que l'évangile de Marc avait dû être la *principale* source pour la rédaction de la partie proprement historique du premier évangile. En effet, ce n'est pas la seule. Peut-être faut-il supposer pour certains morceaux, comme par exemple la généalogie, Matth. I, quelque autre source écrite. En tous cas on ne saurait méconnaître dans plusieurs récits propres à notre évangile l'influence de la *παράδοσις* orale, qui a fourni à l'auteur plus d'un renseignement nouveau et inédit. Ainsi, sans doute, l'histoire de l'enfance, Matth. I, II; la marche de Pierre sur les eaux, XIV, 28 et suiv.; les deux faux témoins, XXVI, 60; le récit de la fin de Judas, XXVII, 3 et suiv.; le songe de la femme de Pilate, XXVII, 19; le lavement des mains de Pilate, XXVII, 24; les résurrections, XXVII, 52; la garde du sépulcre, XXVII, 62 et suiv.; la corruption des gardes par les Juifs, XXVIII, 11 et suiv.. etc.

En résumé nous trouverions donc dans notre évangile :

1. La collection des discours du Seigneur faite par l'apôtre Matthieu, probablement dans son état primitif quoique disjointe.
2. Une portion historique, puisée essentiellement dans l'histoire de Marc, avec quelques emprunts faits à la *παράδοσις* et peut-être à d'autres fragments écrits.

¹ *Die synopt. Evangelien*, etc. p. 107 et suiv., cf. Weizsäcker, *Untersuchungen*, etc. p. 117. De même les passages cités par M. Réville, *Etudes critiques*, etc. p. 138 et suiv., ne nous paraissent pas concluants.

Rapport des deux sources. — Mais, devons-nous encore nous demander, si nous voulons nous faire une idée quelque peu nette de la composition de l'évangile, quel est le rapport mutuel de ces deux sources? En d'autres termes, dans l'ouvrage tel que nous le possédons, est-ce la partie historique ou la partie des discours, qui joue le rôle essentiel et qui a servi de base au rédacteur? Holtzmann se prononce d'une manière très-catégorique en faveur de la première alternative. D'après lui, l'auteur de l'évangile de Matthieu a voulu avant tout présenter les faits, au milieu du récit desquels il a enchâssé, comme des illustrations, les discours du Seigneur. Nous doutons cependant de la réalité de cette conception. Le caractère secondaire de la partie des faits dans Matthieu est déjà peu favorable à cette opinion. On ne comprendrait guère que, possédant Marc, on eût voulu faire un second ouvrage historique, analogue au sien, extrait même en bonne partie de celui-ci, dans le seul but de raconter une fois de plus la vie du Seigneur en l'embellissant d'un plus grand nombre de ses paroles. Puis, la comparaison des deux parties nous donne encore un résultat plus décisif. Nous avons vu qu'on retrouve sans peine dans les *λόγια* un plan qui a présidé à leur arrangement. Ce plan est même, quoiqu'il ne soit pas toujours maintenu rigoureusement et que l'histoire le déborde parfois, celui de l'évangile tout entier. Retranchez les discours de l'évangile, et les récits qui resteront ne formeront plus qu'une suite de fragments juxtaposés que ne domine point une idée centrale ou un principe chronologique. Or, qu'est-ce à dire, sinon que le rédacteur a pris pour base de son travail la collection des discours de Matthieu, et s'est proposé, non d'illustrer sa vie de Jésus en les y répartissant de son mieux entre les faits, mais plutôt de joindre à ces discours les notions historiques nécessaires pour les faire comprendre et les placer dans tout leur jour en montrant la relation avec les faits de la vie du Rédempteur. A cela il devait naturellement désirer d'ajouter les quelques traits encore inédits qu'il avait recueillis sur l'histoire de Christ et dont nous avons signalé un certain nombre.

Pendant plusieurs années, sans doute, le recueil des discours du maître fait par l'apôtre Matthieu, très-probablement assez peu de temps après le départ de celui-ci, subsista seul. Il suffisait pour conserver le souvenir des paroles du Christ; quant aux faits, la mémoire y suppléait sans peine, surtout pour les chrétiens qui vivaient en Palestine, dans les lieux mêmes où ils s'étaient passés et où tout les rappelait vivement.

Cependant, à mesure que le temps s'écoulait, on dut sentir le besoin de mettre par écrit les principaux événements de la vie

et, en premier lieu, du ministère public du Sauveur ; mais ce besoin dut se faire sentir d'abord pour les chrétiens qui vivaient hors de la Terre-Sainte, plus éloignés du théâtre de cette histoire, et auxquels les souvenirs en étaient moins familiers. Dans ce but aurait été écrit notre évangile de Marc qui, par ses latinismes et par certaines explications de noms ou d'usages juifs, suppose un autre milieu que la Palestine et fut sans doute composé au dehors de ce pays. Les *λόγια* étaient sans doute connus de Marc et lui ont servi de source.

Enfin, le moment vint où, l'un après l'autre, les apôtres quittèrent Jérusalem, et où les rangs des disciples qui avaient connu le Sauveur et vécu avec lui commencèrent à s'éclaircir. Les souvenirs vivants et la tradition orale allaient bientôt n'être plus suffisants, même au milieu des Eglises palestiniennes, pour donner aux paroles du Christ le commentaire dont elles avaient besoin. Elles couraient le risque de n'être plus comprises, puis de se perdre. C'est alors, pensons-nous, qu'un disciple inconnu reprit l'ouvrage de Matthieu, et, en y ajoutant, d'après l'évangile de Marc qui commençait à se répandre dans l'Eglise et d'après ses souvenirs ou ceux de ses alentours, les données historiques devenues indispensables, le sauva de l'oubli. Ainsi, conduit par la sagesse d'en haut, il conserva à l'Eglise un de ses plus précieux joyaux. Son nom ne pouvait paraître en tête de son œuvre ; elle n'était la sienne que pour une faible part, et elle devait à bon droit continuer à porter celui de l'apôtre dont elle ne faisait que compléter et expliquer l'ouvrage.

— *Original ou traduction.* — Ici surgit encore une question qui, bien que moins importante que les précédentes, veut cependant aussi être examinée. Notre évangile grec de Matthieu est-il l'écrit original ou n'en est-il que la traduction, comme l'affirme encore Meyer¹ ?

Meyer s'appuie, pour soutenir son opinion, sur le témoignage de Papias et sur la comparaison de deux passages de saint Jérôme, d'après lesquels ce Père devrait avoir connu l'évangile araméen de Matthieu et l'évangile aux Hébreux, les avoir trouvés tous les deux dans la bibliothèque de Césarée, et avoir copié le premier et traduit le second. Or, l'un de ces passages renferme les expressions suivantes : « *Matthæus... evangelium Christi* » « *hebraicis litteris verbisque composuit... Ipsum hebraicum* » « *habetur usque hodie in Cæsariensi bibliotheca. Mihi quoque* » « *a Nazareis qui in Bercea hoc volumine utuntur describendi* » « *facultas fuit.* » Puis vient la citation de deux passages de Mat-

¹ *Commentar*, etc., p. 4 et suiv.

thieu renfermant des citations de l'Ancien Testament (*De viris illustribus*, III). Dans l'autre passage, qui devrait se rapporter à un autre écrit, Jérôme dit, pour annoncer la citation de quelques traits qui ne se trouvent pas dans notre Matthieu : « In évangé-
 « lio juxta Hebræos, quod chaldaico quidem syroque sermone
 « dicitur sed hebraicis litteris scriptum est, quo utuntur usque
 « hodie Nazareni, secundum apostolos, sive ut plerique autu-
 « mant juxta Matthæum, quod et in Cæsariensi habetur biblio-
 « theca, narrat historia... (*Contra Pelagianos*, III, 2). Or, si Jérôme avait réellement voulu désigner deux ouvrages différents, il les aurait certainement mieux distingués, d'autant plus que tout était fait pour les confondre : présence simultanée à la bibliothèque de Césarée, langue araméenne, caractères hébraïques ; bien plus, le détail identique : « *quo Nazareni utuntur* » nous paraît indiquer positivement qu'il s'agit ici d'un seul et même ouvrage, l'évangile aux Hébreux que Jérôme avait pris d'abord pour l'original araméen de notre Matthieu, puis à l'égard duquel il avait conçu plus tard quelques doutes qui se font jour dans le second passage que nous avons cité¹. Cela ne prouve donc rien quant à l'existence de cet original lui-même. Reste le témoignage de Papias ; mais il ne s'applique qu'à la collection de discours faite par l'apôtre Matthieu. Or, il est fort probable, en effet, que ce recueil fut primitivement rédigé en araméen, dans la langue parlée par Jésus et par le cercle restreint d'Eglises auxquelles cet ouvrage devait d'abord servir. Peut-être celui-ci fut-il, au bout d'un certain temps, reproduit en langue grecque, et notre auteur peut l'avoir connu sous cette forme. Mais rien ne prouve qu'il ait écrit lui-même en hébreu, ni qu'il y ait nécessité pour nous d'admettre ce chaînon intermédiaire dont nous ne retrouvons d'ailleurs aucune trace. Au contraire, le fait que les citations de l'Ancien Testament qui se trouvent dans le premier évangile sont indifféremment tirées soit des Septante, soit de l'original, ou librement traduites, suivant le contexte, joint à la présence de certains jeux de mots propres à la langue grecque, suppose que nous avons là, non pas une traduction, mais une composition grecque originale².

Après avoir examiné ce qui se rapporte à la composition de notre premier évangile, il nous reste à nous demander à quelle époque nous devons la placer, et quel est le but de cet écrit.

¹ *De vir. illustr.* a été écrit en 392. *Contra Pelagianos*, vers 415.

² Cf. Bleek, *Einleitung*, p. 274, et, en particulier Holtzmann, *die synopt. Evang.*, p. 264 et suiv.

II. — EPOQUE DE LA COMPOSITION.

Quand le premier évangile a-t-il été composé?

Il faut distinguer soigneusement ici le recueil des λόγια fait par Matthieu de l'évangile lui-même. Ce recueil doit avoir été mis par écrit, nous l'avons vu, de fort bonne heure, et avoir servi déjà à la prédication apostolique à Jérusalem et en Palestine. Ce n'est qu'à cet ouvrage que pourraient se rapporter les données des auteurs ecclésiastiques qui placent la composition de l'évangile quelques années seulement — huit¹ à quinze² ans — après l'ascension de Jésus-Christ.

L'évangile lui-même suppose une date plus récente par les expressions *ἕως τῆς σήμερον* (XXVII, 8; XXVIII, 15) *εἰώθει* (XXVII, 15). Cependant, nous pouvons fixer comme *terminus ad quem* la destruction de Jérusalem en l'an 70. En effet, la manière dont sont rapportés les discours eschatologiques de Jésus (Matth. XXIV), dans lesquels les prédictions concernant la ruine de Jérusalem et l'avènement de Christ ne sont point distinguées, et où le retour du Christ est indiqué comme devant avoir lieu aussitôt après le premier de ces événements (*εὐθέως*, XXIV, 29), suppose nécessairement que la destruction de Jérusalem n'était point encore un fait accompli. C'est ce que confirme, d'ailleurs, la comparaison des passages parallèles de Luc, où les deux faits sont nettement distingués³. D'autre part, nous pouvons sans doute établir comme *terminus a quo* le moment du départ des apôtres de Jérusalem et peut-être la mort de Jacques, le frère du Seigneur, arrivée en l'an 62 ou 63. C'est alors, en effet, qu'il devint nécessaire, même pour les Eglises de Palestine, de fixer l'histoire du Seigneur à côté de ses enseignements. Ainsi la date de la composition de l'évangile devrait tomber dans un espace de huit années environ, soit de l'an 62 ou 63 à l'an 70. Peut-être est-il possible de la préciser d'une façon encore un peu plus exacte. Les mots bien connus (Matth. XXIV, 15 : *ὁ ἀγγινῶσκων νοεῖτω*) dans lesquels il faut voir, sans doute, une parenthèse de l'évangéliste et non une remarque faite par

¹ Théophylacte.

² Nicéphore.

³ C'est aussi l'opinion de M. Réville, qui place la composition de Matthieu de 80 à 90, parce que les données eschatologiques du Proto-Marc, qui doit lui avoir servi de source, ne peuvent avoir mises par écrit qu'après la ruine, nous paraît-elle méconnaître le caractère de ces discours et reposer sur des présuppositions dogmatiques qui devraient rester étrangères à la science critique. (Voir *Etudes critiques*, etc., p. 231 et suiv.; cf. p. 159 et suiv.)

Jésus, supposent que les faits annoncés dans la prédiction du Seigneur étaient sur le point d'arriver, et peut-être déjà en voie d'accomplissement. Or, Vespasien arriva avec les légions romaines en Galilée vers la fin de l'an 66¹. Si donc le passage XXIV, 15, faisait allusion à cet événement, qui annonçait l'approche du βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, la période de huit ans que nous avaient fournie les déterminations précédentes se trouverait réduite à quatre ans environ, soit de la fin de 66 à l'an 70. Enfin, il paraît assez peu probable que l'évangile ait été écrit dans les derniers temps de la guerre, alors que la Judée elle-même était envahie par les troupes romaines, et que l'on se battait partout. Or, Vespasien pénétra en Judée en 68, mais, arrêté par la mort de Néron et par celle de Galba, il n'attaqua Jérusalem qu'au milieu de 69. Nous pouvons dès lors supposer que l'évangile fut composé entre la fin de l'an 66 et le milieu ou la fin de 68, au plus tard de 69. De plus, il serait assez naturel d'admettre, avec quelques auteurs², qu'il fut écrit à Pella, dans la Pérée, où les chrétiens de Jérusalem et sans doute des pays voisins s'étaient rassemblés dès l'an 66, fuyant les persécutions des Juifs. C'est ainsi que s'expliquerait le mieux peut-être, malgré les observations contraires de Meyer, le passage Matth. XIX, 1, ἦλθεν (ὁ Ἰησοῦς) εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου, dont l'interprétation la plus naturelle est bien de voir dans πέραν τ. Ἰορδ. une détermination de τὰ ὅρια τῆς Ἰουδ. Chose remarquable, Marc avait écrit καὶ πέραν (X, 1), et il semble que Matthieu ait voulu corriger, ce qu'il aurait fait naturellement au point de vue d'un habitant de la Pérée.

III. — BUT DE L'ÉVANGILE.

Plus aisée à résoudre à l'aide des données du livre lui-même et plus importante aussi au point de vue théologique est la dernière question que nous avons à nous poser : Quel est le but que s'est proposé en écrivant l'auteur de l'évangile ?

A-t-il voulu faire un ouvrage *dogmatique*, en exposant l'Évangile au point de vue du judéo-christianisme, dont il aurait par là en quelque sorte formulé les croyances ? C'est là, on le sait, la thèse de l'école de Tubingue, au moins d'une partie de ses représentants. Tandis que Baur lui-même se refuse à voir dans le premier évangile le produit d'une tendance dogmatique exclu-

¹ Cf. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*. VI. 2^e édit., p. 661 et suiv.

² Notamment Delitzsch, Kæstlin, Holtzmann, etc.

sive, Kœstlin et Hilgenfeld l'envisagent, au contraire, comme un ouvrage essentiellement judéo-chrétien, écrit sous l'influence et dans l'esprit du particularisme juif. Il est vrai que l'évangile porte fortement l'empreinte du milieu dans lequel il a été écrit; mais de là à la thèse de Kœstlin il y a bien loin. Il faut, pour soutenir cette opinion, faire abstraction d'une foule de passages qui contredisent positivement le particularisme juif et parmi lesquels nous ne citerons que Matth. XX et XXI, — les paraboles des ouvriers et des vigneron, — et XXVIII, 19, l'ordre de Jésus à ses apôtres d'instruire toutes les nations. Et quand Schwegler pense trouver dans l'évangile l'œuvre d'un judéo-chrétien retravaillée plus tard au point de vue de la conciliation entre le particularisme et l'universalisme, il suffit, nous semble-t-il, pour renverser cette supposition, de faire observer la naïveté avec laquelle l'évangéliste place l'un à côté de l'autre les passages qui semblent pouvoir être interprétés dans un sens particulariste et ceux qui ont un caractère franchement universaliste et qui sont, il faut ajouter, de beaucoup les plus nombreux. Ce n'est point ainsi que procède un écrivain à tendance : il serait permis de lui supposer un peu plus d'habileté.

Mais le but de l'évangile n'est-il point *apologétique*, à savoir de prouver que Jésus-Christ était bien le Messie promis par les prophètes. Ainsi l'ont pensé Credner, Bleek¹, etc. Il est certain que notre évangéliste aime à citer les prophéties de l'Ancien Testament et à en montrer l'accomplissement jusque dans les moindres traits de la vie du Seigneur; de même la généalogie, Matth. I, a pour but de présenter Jésus-Christ comme étant le fils de David, aussi bien que le descendant d'Abraham. Il y a donc assurément dans cette opinion-là une part de vérité. Et pourtant les passages sur lesquels elle s'appuie ne sont guère que des détails dans l'ensemble de l'évangile. Nulle part l'auteur n'exprime l'intention qu'on lui suppose, — ce qu'il n'eût guère manqué de faire si tel avait été son but principal, et, dans les discours du Seigneur qu'il rapporte et qui font la partie essentielle de l'ouvrage, on ne saurait remarquer un choix fait en vue de prouver cette thèse. Là encore, croyons-nous, on a fait tort à la simplicité de l'écrivain en lui prêtant des intentions qui pourraient être celles d'un auteur de notre époque plutôt qu'elles ne furent les siennes.

Son ouvrage, dès lors, doit avoir, ce semble, un intérêt essentiellement *historique*, comme le pense entre autres Holtzmann. Sans doute, c'est en un certain sens une histoire, et il ne pou-

¹ Voir *Einleitung*, etc., p. 282.

vait en être autrement. Cependant l'absence de chronologie, la grande place faite aux discours du Seigneur que l'auteur ne cherche point à mettre dans leur contexte, la circonstance que le plan que l'on peut retrouver dans l'évangile et, en particulier, dans la disposition de ces discours, est tracé d'après un point de vue systématique bien plutôt que d'après le développement des faits : tout cela nous empêche de voir dans le premier évangile un ouvrage historique, au sens propre du mot.

Il ne reste donc qu'une réponse possible, et cette réponse est, croyons-nous, la vraie. Le but de l'évangéliste a été simplement *pratique* : il a voulu édifier l'Eglise en lui présentant le tableau de la vie et surtout des enseignements de son divin Maître. Juif de naissance et vivant en Judée, il devait donner à son œuvre le cachet de sa propre origine ; nourri de la lecture des prophètes dont il avait vu les paroles réalisées dans la personne de Jésus de Nazareth, il ne pouvait faire autrement que de rappeler leurs promesses en en racontant l'accomplissement ; rapportant la vie du Sauveur, il était nécessairement et même sans le vouloir, historien ; mais ce qu'il a voulu, mais l'intention avec laquelle il a écrit, c'est « que ses frères crussent... et qu'en croyant ils eussent la vie éternelle » (Jean XX, 31).

H. DUBOIS.

LA CHRISTOLOGIE DE BEYSCHLAG

ET LE CHRIST HISTORIQUE DE KEIM¹

(2^e ARTICLE.)

Les principaux résultats exégétiques et critiques de la *Christologie* de Beyschlag ont été exposés ici dans une courte analyse au mois d'avril dernier. Il nous reste aujourd'hui à rendre compte de deux ouvrages importants d'un théologien qui n'est pas un chaud partisan de la *Vermittlungstheologie* et qui, en tous les cas, donne des preuves nombreuses d'une parfaite indépendance et d'une grande impartialité. Il s'agit de deux publications déjà connues sans doute de quelques-uns de nos lecteurs. L'opuscule de Keim intitulé : *le Christ historique*, a été, en effet, l'objet d'une critique étendue dans la *Revue de théologie de Strasbourg* (1865); mais depuis ce temps, il a été considérablement augmenté et corrigé sous bien des rapports. Nous avons de plus pu lire le premier volume de l'*Histoire complète de Jésus*, publiée par le même auteur, l'hiver dernier, et exposant *in extenso* les résultats auxquels il est arrivé plus récemment, et qu'il n'avait d'abord livrés au public que sous la forme concise et tronquée de conférences séparées.

L'espoir de pouvoir ajouter à cette lecture d'un premier volume celle du second non encore paru, nous a fait retarder cette étude jusqu'à aujourd'hui. Mais comme la publication de ce second volume se fera sans doute attendre encore quelque temps, nous livrons notre analyse incomplète, telle quelle, à l'appréciation de nos lecteurs, sous peine de revenir un peu plus tard sur l'ouvrage complet de notre historien.

On ne s'attendra pas que nous fassions un tableau détaillé du *Christ historique* de Keim; les cadres du *Bulletin* se refuseraient

¹ Voir le *Bulletin théologique* du 25 avril 1868.

à bon droit à l'insertion de semblables travaux. Qu'il nous suffise donc de résumer les résultats historiques principaux de notre théologien. Nous espérons revenir plus tard à ses conclusions dogmatiques, si nous pouvons ainsi nommer ce qu'il appelle la signification religieuse des faits évangéliques fondamentaux.

Jusqu'à quel point ces résultats sont-ils fondés et d'accord avec l'histoire évangélique? Trouverons-nous que la tractation libre, telle qu'elle est pratiquée par Keim, nous conduise à des données plus franchement acceptables que l'exégèse biblique de Beyschlag? Avons-nous ici avec un Christ essentiellement historique, — dépeint avec une élévation et un enthousiasme religieux sous lesquels il est difficile de ne pas sentir battre un cœur chrétien, — *le véritable Christ* de l'histoire? C'est là ce que nous devons brièvement examiner.

Keim, aussi peu que Beyschlag, n'appartient à l'école qui s'intitule nouvelle et qui condamne ou rejette en bloc les développements de la christologie antique, les efforts des générations pour expliquer la grandeur exceptionnelle de la personnalité de Jésus. Il n'oserait pas, s'écrie-t-il, commettre cet attentat contre celui qui dans son humilité parfaite s'est placé au sein même du Dieu personnel et vivant. Il repousse toute construction doctrinale qui ne laisserait pas son entière dignité à *cet homme* et qui le considérerait comme un produit naturel de l'humanité, fût-il revêtu de l'auréole que lui prête « le premier inventeur de l'identité de la nature divine et de la nature humaine. » Mais en rejetant si énergiquement le rationalisme vulgaire et le panthéisme, Keim demande avec la même énergie qu'on prenne au sérieux la réelle humanité de Jésus, humanité que les théories ecclésiastiques d'aujourd'hui n'ont pu sauver malgré leur bon vouloir. La théorie de la Kenose nous ramène à la mythologie hellénique, et si le Christ, selon Gess, s'est dépouillé du souvenir clair de sa préexistence, que lui reste-t-il encore de sa nature divine? Il en est de même pour les théories des Liebner, des Thomasius et des Hofmann, qui nient la peccabilité de leur Christ et détruisent ainsi en lui toute liberté humaine, partant tout véritable caractère humain.

Il faut donc revenir à l'ancienne formule de Schleiermacher ¹ d'une création nouvelle, d'une image de Dieu parfaite représentée par Jésus. Cette doctrine est pour Keim la doctrine évangélique primitive, celle de saint Paul formulée dans l'Épître aux

¹ On remarquera ici le rapprochement entre Keim et Beyschlag, qui lui aussi se rattache au grand théologien pour aboutir à des résultats différents.

Romains¹. Avec cette doctrine seule l'entente lui semble possible entre la science et l'Eglise. Il ne craint pas d'ajouter que pour lui Jésus est le miracle de Dieu par excellence, la présence de Dieu sur la terre, son temple vivant, — assertions que le grand nombre de ceux que notre théologien espère ainsi rallier à l'Eglise ne voudront jamais admettre dans le sens dans lequel il les admet; car elles ne le séparent que de l'épaisseur d'un cheveu de l'enseignement ecclésiastique sur la nature du Christ.

Mais abordons avec Keim ce qu'il appelle le développement humain de Jésus et sa dignité historique, telle qu'elle se révèle pour nous dans sa conscience. Pour permettre à nos lecteurs de mieux apprécier les résultats de notre historien, il faudrait évidemment leur donner un aperçu de ses conclusions sur les évangiles et les apocryphes, travail qui a paru dans le premier volume de son grand ouvrage. Mais on comprendra facilement qu'une pareille digression est ici impossible. Nous nous contenterons de savoir que l'évangile selon Matthieu constitue la principale source et la plus ancienne pour notre auteur, et que le quatrième évangile n'a pour lui que bien peu de valeur historique. Keim ne trouve dans le Christ johannique, ni lutte morale profonde, ni efforts pour arriver à la conscience pleine de sa filialité divine et de sa dignité messianique, ni passion réelle à la fin de sa carrière². Or, ce sont précisément là les caractères qui distinguent tout particulièrement le premier évangile : les développements de la conscience de Jésus. Cette conscience s'est formée comme toute autre conscience humaine, sous l'action, le concours mystérieux du monde extérieur et du monde intérieur, grâce à l'intuition et à la perception, la contemplation de soi-même et des autres hommes³. Aussi ne voyons-nous pas dans sa vie qu'il portait *a priori* toutes choses en lui-même, et le mot de Jean : « Il connaissait tous » serait une hyperbole excessive s'il ne désignait pas plutôt l'esprit de divination (?) que l'état permanent de sa conscience. L'observation de la nature et des hommes (voyez les paraboles), une attention vive et soutenue⁴, un lent apprentissage⁵ développèrent peu à peu cette conscience. Mais trois grandes puissances surtout exercèrent une influence profonde sur son développement : l'Ancien Testament, les sectes religieuses de son peuple et la mission prophétique du Baptiste. Les conditions d'une éducation réellement humaine de Jésus ont

¹ Rom. V, 12 sq. Comp. *Geschichte Jesu von Nazara*, p. 351 sq.

² Comp. *Jesu von Nazara*, p. 131 sq.

³ Comp. *Jesu von Nazara*, p. 444 sq.

⁴ Luc XIV, 7; XXI, 1 sq.

⁵ Matth. XI, 25.

été postulées déjà par Schleiermacher ; mais le grand théologien est resté trop johannique pour admettre franchement une influence extérieure sur la conscience de son Christ.

Les hommes de l'ancienne alliance furent donc pour Jésus les premiers instituteurs et ce fut dans leurs écrits, à l'école ou à la synagogue¹ qu'il se familiarisa avec les doctrines de la résurrection, des anges protecteurs et des démons. C'est dans l'Écriture qu'il puisa les arguments avec lesquels il anéantit si magistralement les attaques des pharisiens et les réponses qu'il donne avec tant de profondeur aux sceptiques saducéens. Il a surtout aimé les prophètes et avant tout le prophète préféré de son temps, Daniel, qu'il place au-dessus de Moïse. Il a opposé à chaque instant leur morale pure au culte des sacrifices. Mais avec toute cette dépendance Jésus fut complètement indépendant, en plaçant souvent une règle plus ancienne au-dessus de la loi mosaïque, en combinant ingénieusement les idées spirituelles les plus profondes de la loi avec celles des prophètes et en interprétant librement le messianisme de ces derniers. C'est là ce que Keim trouve d'absolument nouveau dans son Christ historique.

Mais ce ne fut pas l'Ancien Testament seulement avec ses vivantes images du passé, ce furent encore les associations religieuses du temps qui concoururent à former le Jésus des synoptiques. Et tout d'abord, quoi qu'on ait dit pour ou contre un contact quelconque entre son enseignement et les doctrines des esséniens, il n'en reste pas moins vrai pour Keim qu'aucune manifestation religieuse du peuple juif ne lui fut complètement indifférente². Sans doute, l'esprit ascétique, la retraite anxieuse dans la solitude, le sabbatisme rigoureux et mesquin, la hiérarchie religieuse des esséniens, furent, comme nous le voyons par des assertions assez nombreuses, essentiellement antipathiques à Jésus. Mais malgré ces différences, il existe une parenté incontestable entre sa vie religieuse et la piété essénienne, entre cette consécration commune de l'être tout entier au service de Dieu sans l'intermédiaire d'un temple et de sacrifices sanglants, entre cette sincérité qui exclut tout serment, le mépris commun des richesses, l'amour fraternel et la compassion pour l'humanité souffrante se manifestant par les secours de l'art (*die arztliche Hülfe*)³. Cette parenté serait-elle tout à fait fortuite ? N'aurait-elle pas contribué dans sa pensée à l'idée d'une réforme religieuse de son peuple ? Au reste, les points de contact avec les

¹ Comp. *Jesu von Nazara*, p. 427 sq et 431 sq.

² Matth. XIII, 52.

³ Comp. *Jesu von Nazara*, p. 304.

esséniens sont manifestes pour Keim dans les rapports de Jésus avec le Baptiste qu'on isole de tout milieu historique, en ne le considérant pas comme l'intermédiaire entre l'essénisme et le christianisme, avec son baptême de purification par l'eau et la vertu¹.

Keim croit devoir accentuer plus fortement encore les ressemblances entre son Christ et les pharisiens, la secte enthousiaste du royaume de Dieu, de la sainteté théocratique et de la justice. L'exactitude étonnante de ses connaissances du pharisaïsme, l'emploi fréquent de la dialectique rabbinique (?) sont des preuves évidentes de l'attention profonde qu'il consacra de bonne heure à cette secte importante. Les espérances du royaume ne furent du reste nulle part si vivantes qu'en Galilée et avaient enflammé dès sa jeunesse l'âme ardente du jeune Israélite de Nazareth². Les principes de ce royaume : la justice devant Dieu, exigence de l'Ancien Testament et des esséniens, mais surtout mise en évidence par le pharisaïsme, l'humble soumission à la Providence, l'espérance joyeuse d'une vie future, d'une résurrection corporelle et d'une rémunération dénotent une dépendance directe de la secte pharisaïque.

Néanmoins toutes ces ressemblances frappantes ne l'empêchèrent pas de protester énergiquement contre la doctrine de la justice, telle que l'entendaient ses irréconciliables ennemis. Il est donc ridicule, selon Keim, de prétendre avec des juifs, voire même des chrétiens de nos jours, que Jésus fut un simple pharisien.

Ce fut enfin et principalement le prédicateur du désert qui donna une impulsion puissante et purifiante au caractère déjà formé du Galiléen. A cet effet, Keim admet un séjour prolongé de Jésus auprès du Baptiste, séjour qu'il justifie par la connaissance personnelle, intime, que le Christ semble avoir de son précurseur, par les éloges qu'il lui donne et par les débuts de sa carrière qu'il ouvre avec la même prédication³.

Telles sont les influences extérieures qui formèrent la personnalité de Jésus, qui, en un mot, présidèrent à son développement humain. Il ne faudrait pas cependant croire que ces influences eurent la plus grande part dans la formation de cette personnalité. Aussi Keim insiste-t-il sur une assertion de Schenkel, selon laquelle la principale force du développement de Jésus résidait en lui-même. Son âme ne fut point pour ainsi dire un

¹ Comp. *Jesu von Nazara*, p. 483 sq.

² Comp. *Jesu von Nazara*, p. 266 sq.

³ Comp. *Jesu von Nazara*, p. 523 sq. Matth. IV, 17; XI, 21; V, 17; X, 7; VII, 12; XII, 33, etc., etc.

réceptacle d'idées exotiques; mais celles-ci, il ne se les assimila qu'après les avoir soumises à l'épreuve de son génie propre. En un mot, le caractère personnel, l'indépendance domine dans cette vie merveilleuse, mélange de réceptivité pour le monde extérieur et de réserve complète. C'est là le trait le plus profond de son caractère. Ainsi, il s'assimile sans critique les opinions de son temps sur l'astronomie, les anges protecteurs et les démons, les représentations symboliques du royaume messianique; mais quand il s'agit du but suprême de la justice, de la soif du royaume de Dieu, des conditions morales de son entrée : notions empruntées aux pharisiens et au Baptiste, il ne les accepte qu'après leur avoir fait subir l'épuration la plus profonde et la critique la plus indépendante¹. Ce fut de ce double caractère de réceptivité et de réserve absolue, qui ne furent autre chose que l'amour de la nature et de l'humanité et l'amour de Dieu, que sortit après de longues luttes la pensée unique de sa vie, celle d'être le Fils de Dieu et comme tel le Sauveur du monde. Cette idée fut l'acte capital, le procès de son existence; elle n'arrive à la pleine possession d'elle-même, à la complète assurance que sur la croix du Calvaire (?!).

C'est là ce que nous prouveraient, selon Keim, les combats journaliers de Jésus, ses paroles profondément humaines sur la nécessité de la prière, du jeûne, du renoncement, ses efforts pour arriver à une conception plus humble de sa messianité(?). Les traces de ces luttes, on les a trouvées dans le récit de la tentation qui dépourvu de valeur historique n'en est pas moins un fait réel pour notre théologien, en tant que Jésus s'est représenté vivement la présence de Satan et était persuadé de l'avoir vaincu².

Ces luttes se prolongèrent jusqu'à la fin de sa vie³, elles grandirent quand il se décida pour un messianisme souffrant et mourant. Telle serait la signification du récit qui nous montre le Maître repoussant, non sans faire un appel à toutes ses forces morales et avec une excitation visible, l'exhortation de son disciple : « Que cela t'arrive pas⁴ ! » Tel est aussi le sens de Gethsémané.

De ces luttes sortit la sainteté de Jésus ou son *anamartésie*, qui n'est pas un fait démontré par l'expérience; mais elle est exprimée implicitement par une parole placée sur le chemin du Calvaire⁵,

¹ Comp. *Jesu von Nazara*, p. 444 sq.

² Matth. XII, 29. Comp. *Jesu von Nazara*, p. 550 sq.

³ Luc XXII, 28.

⁴ Matth. XVI, 22 sq.

⁵ Luc XXIII, 31.

elle constitue le fond de la conscience de celui qui a pu parler comme le Christ, elle est avouée tacitement par ses ennemis, elle est enfin le postulat de sa filialité divine. L'humilité en personne, il n'a jamais demandé pardon ni à Gethsémané, ni sur la croix ; c'est plutôt lui qui pardonne au nom de Dieu. MM. Pécaut et Renan se sont efforcés en vain de nous faire apercevoir une tache sur sa pure et sainte image. Admettre même des fautes ou des actes irréfléchis dans sa jeunesse, ce serait admettre des nuages dans sa conscience qui ne lui auraient plus permis de parler comme il le fait, et d'être ce qu'il fut. Donc aucune action même légèrement mauvaise n'a été accomplie par lui. Aussi sa connaissance profonde du péché provient-elle de la distinction parfaite qu'il savait faire entre le bien et le mal. Une pareille sainteté avec la ressemblance de sa nature avec la nôtre, avec les tentations et les luttes, s'explique, selon Keim, par un maximum d'innocence chez l'enfant et de protection spéciale chez les parents, par une liberté absolue de se décider pour le bien en présence de l'attrait intérieur pour le bien et le mal, enfin par un don exceptionnel d'en haut qui lui échut en partage dès sa naissance ¹.

Des luttes de Jésus sortit aussi sa foi à sa messianité. Un des motifs les plus puissants de cette conviction fut le sentiment général de son peuple qui se réfléchit en lui. La dialectique essentiellement humaine qui avait amené le peuple du profond sentiment de sa misère et de ses déchirements au désir ardent d'une prochaine délivrance, le poussa à en appeler au cœur de son Père, grâce à cette sympathie profonde avec laquelle il portait sur son propre cœur les souffrances de sa nation. Cette conviction messianique remonte pour Keim manifestement à la prédication du Baptiste. Le ton absolu que Jésus prend après s'être séparé de son précurseur ne laisse aucun doute à ce sujet. Mais le baptême ne fut ni pour lui ni pour Jean l'acte d'une consécration messianique ; il ne prit cette signification que plus tard pour les évangiles ².

Jésus ne savait pas davantage dès le début de sa conviction que sa messianité serait une messianité souffrante. L'idée d'une passion, d'une mort ne se présentèrent clairement à son esprit qu'après les luttes douloureuses avec le peuple et les pharisiens ³. Ce fut un grand pas que celui de l'idée nationale à celle de la croix. Mais ce fut surtout la mort du Baptiste qui réveilla ce pressentiment en lui et, depuis ce moment, nous le voyons errer, pour ainsi dire, sans repos, jusqu'à ce que la résolution de

¹ Comp. *Jesu von Nazara*, p. 448-59.

² Comp. *Jesu von Nazara*, p. 456 sq. et 538-43.

³ Matth. XVI, 21.

mourir pour sa génération et l'humanité eût atteint sa complète intensité.

De la conscience de sa messianité sortit la conscience de sa filialité divine. Le Messie, nous dit Keim, était appelé Fils de Dieu, comme le peuple d'Israël. Mais le sens théocratique du titre est loin d'impliquer la parenté intime et spéciale avec Dieu revendiquée par Jésus. « *Les fils de Dieu* » n'expliquent pas à *le Fils de Dieu*, » dit, avec raison, Weizsäcker. Ce nom a donc un sens personnel, unique; mais il suppose l'antériorité de la conviction messianique. Keim néanmoins admet que le mot de l'enfant au temple dénote un pressentiment de sa filialité exceptionnelle. Mais ce pressentiment ne devient que bien lentement une pleine et profonde certitude¹. Dans le sermon sur la montagne, Dieu n'est encore pour Jésus que le Père de tous les hommes, de toute créature. Le *notre Père* précède de longtemps le *mon Père*. Ce fut le plus haut degré de la vie spirituelle du Christ lorsqu'il se plaça au sein de Dieu, sa patrie, lorsqu'il s'attribua en même temps la pourpre terrestre du Fils de Dieu théocratique et les insignes célestes de la filialité divine. Ce n'est pas là, ajoute Keim, comme le prétend si légèrement M. Renan, l'éternelle propriété de tous les grands caractères religieux de l'histoire. Ce ne sont pas les fleurs de la Galilée, les oiseaux du ciel, qui ont enseigné à Jésus le nom de Père et fait comprendre à l'homme qu'il est son enfant. Car pourquoi un Esaïe n'avait-il pas reconnu ce Père en prononçant le nom (Es. LXIII, 16)? pourquoi Israël n'a-t-il pas compris le langage des fleurs qui prêchaient depuis des siècles? Non, il faut le déclarer avec le rationaliste Ammon : la vie de Jésus nous présente une personnalité que le ciel et la terre se disputent vainement et qu'il est impossible de laisser à l'un ou à l'autre. Les progrès et les élans audacieux de la science n'ont pas dépassé cette sentence et il faut baisser les armes et reconnaître son incompetence. S'il existe une science qui a honte d'avouer ses limites, il y en a une autre qui a honte de se contenter d'explications frivoles (*mit Rauch*).

Cependant, d'un autre côté aussi, la vraie science chrétienne n'est pas celle qui admet sans jugement, dans la vie de Jésus, le miracle tendu jusqu'à la rupture de cette vie avec le domaine d'un développement humain, mais celle qui croit le plus hardiment à l'union organique de Dieu et de l'humanité, c'est-à-dire à la complète humanité de Jésus. Tel est, du reste, selon Keim, le résultat que nous donne la conscience même de

¹ Matth. XI, 27; XVI, 17; XVIII, 10; XIX, 35, etc.

Jésus, si nous l'interrogeons sur la place de celui-ci vis-à-vis de Dieu et des hommes. Les réponses qu'elle nous fournit font tomber d'un seul coup toutes les théories anciennes et nouvelles sur une préexistence personnelle de Christ. Cette conscience ne dépasse pas de la largeur d'une ligne l'existence terrestre. Sans doute le quatrième évangile prête à Jésus le souvenir le plus clair d'une vie surnaturelle, mais la saine critique n'a plus de doute sur l'origine alexandrine de ces assertions. C'est le signe d'un inqualifiable endurcissement théologique que de persister, malgré l'évidence, à considérer de pareils textes comme paroles authentiques du Christ. Un seul existe pour lui avant le temps : « le Seigneur du ciel et de la terre¹. » Il ne se glorifie jamais de ce qu'il *a été*, mais de ce qu'il *est devenu*, le Fils auquel le Père a remis toute chose, *au moment où il parle*, le possesseur de l'Esprit divin, le vainqueur des démons, celui qui donne le repos aux âmes, le Messie qui reviendra un jour depuis la droite de Dieu. Il est essentiellement homme en face de Celui qui seul fut « au commencement. » Il invoque humblement jusque sur la croix le Dieu qui peut l'entendre et ne pas exaucer. Il ne nous donne aucune révélation sur le monde céleste, et se résigne devant la connaissance de Dieu et des anges.

Malgré cela, Jésus n'est pas un simple homme; car autant il est vrai qu'il appelle d'autres hommes des enfants de Dieu, autant aussi il se distingue positivement de toute sa race en se donnant le titre de Fils de l'homme depuis le jour de sa résolution messianique. Ce titre implique tout autant la dignité exceptionnelle de sa mission que le sentiment de son humilité et de sa tâche essentiellement humaine². En second lieu, en se donnant le titre de Fils de Dieu, il se place au-dessus de toute sa race, comme objet spécial de l'amour du Père, au-dessus du sanctuaire et de Salomon; il se considère comme le représentant de Dieu, l'héritier de son trône, le juge du monde et le Seigneur des anges dans la gloire future du royaume messianique. Sur quel fondement reposent ces prétentions immenses et quelle est la solution de ce problème? La réponse n'est pas dans le quatrième évangile, mais dans la parole déjà citée de Matthieu (XI, 27) : « Toutes choses me sont remises par mon Père, » etc. Telle est, selon Keim, la source vivante d'où est sortie la conscience de Jésus. Aussi, par la nouveauté, le caractère unique de cette

¹ Matth. XI, 25.

² Keim trouve dans ce titre les significations suivantes : 1° l'homme humble et pauvre (Matth. VIII, 20, etc.); 2° l'homme grand, élevé dans son humilité (Matth. IX, 6, etc.); 3° l'homme uni organiquement à l'humanité : a) pour la secourir (Matth. XII, 37), b) pour souffrir de sa part (Matth. XVI, 21), c) pour la juger (Matth. XVI, 27).

conscience, la personne du Christ reste un fait incompréhensible, absolument isolé, si nous n'admettons pas qu'une mesure comble d'esprit divin (l'Esprit de Dieu) ait présidé à son origine.

Tels sont, en abrégé, les résultats historiques exposés par notre théologien dans ses conférences et dans le premier volume de son histoire complète de Jésus¹. Examinons maintenant jusqu'à quel point ces résultats se justifient devant l'inexorable clarté des données évangéliques. Il s'agit ici de déchausser le cothurne de l'éloquence et de renoncer au beau langage de Keim que nous avons si tristement défiguré par une sèche et courte analyse; la précision la plus prosaïque est nécessaire quand nous voulons nous rendre un compte exact de la signification des textes et des faits. Nous nous en tiendrons, comme notre critique, à son évangile de prédilection, celui de Matthieu ou selon Matthieu, en ne recourant que lorsqu'il le fait lui-même, aux évangiles de Marc ou de Luc. Nous éviterons seulement de nous laisser troubler par un procédé souverainement arbitraire, procédé qui consiste à donner à certains textes gênants une date postérieure à celle que paraissent leur assigner les circonstances dans lesquelles ils sont placés. Cette tractation historique n'a malheureusement aucune base solide; la divination ou la construction aprioristique seule décident. La critique n'a aucune preuve certaine pour établir que telle ou telle parole a été prononcée postérieurement à telle ou telle période de la vie de Jésus dans laquelle elle est placée par les évangélistes. On peut tout aussi bien prétendre le contraire de telle ou telle autre parole, et la critique s'y résignerait forcément; ce qui signifie qu'elle ne sait rien, absolument rien d'une place légitime à donner à un texte quelconque arraché de son tissu historique².

Un fait nous frappe, dès l'abord, dans les considérations historiques de Keim sur la personne de son Christ, et c'est à ce fait que nous rattacherons les quelques observations qui suivent. On ne pourra manquer, en effet, d'être rendu attentif par l'importance majeure que notre auteur donne au développement interne de Jésus, à son indépendance, au milieu des influences diverses qu'il a pu subir dans l'atmosphère religieuse et morale de son peuple et de son époque. Cette personnalité nouvelle, unique, Keim l'accentue encore plus fortement dans son grand ouvrage, quand il s'écrie qu'elle seule triompha du pharisaïsme

¹ On comprendra qu'il ne peut être question ici des miracles et de l'œuvre de Jésus. Une pareille étude entraînerait l'analyse complète des ouvrages de Keim.

² La science qui fixera la date précise de certains textes importants est tout autrement « dans les langes » que celle des documents primitifs de nos évangiles. Nous doutons fortement, malgré toutes nos belles hypothèses, qu'elle parvienne jamais à sortir « de ces langes. »

ou de l'humble rôle d'un essénien ou d'un docteur de morale, qu'elle seule fit de Jésus le chef d'une nouvelle religion. Celle-ci remonte mystérieusement à cette personne, elle est indépendante des religions du temps, même de sa messianité (?)¹. Cet aveu, cependant, est singulièrement affaibli, selon nous, par l'idée d'un « procès » ou d'une suite de crises morales qui, d'après notre historien (d'accord en cela avec Hase, Schenkel et Strauss), précédèrent le moment tardif où cette personnalité se produit avec une entière indépendance. Ce « procès » fut-il, comme nous l'affirme Keim, l'œuvre d'une vie², ou plutôt, ce « procès » est-il réellement visible dans la vie du Christ des synoptiques, et spécialement de l'évangile selon Matthieu? En d'autres termes, Jésus est-il devenu peu à peu cette autorité indépendante qui se pose si exceptionnellement dans certaines circonstances de nos récits évangéliques? Cette question à laquelle nous allons chercher une réponse décisive pour le point de départ de toute conception historique du développement humain de Jésus, n'est pas toujours nettement posée autant que nous sachions. Vivant dans un siècle où l'individualisme et l'autorité personnelle prennent une si forte extension, nous ne savons plus, sans doute, apprécier à sa juste mesure l'autorité exceptionnelle que Jésus revendique dès le début de sa carrière, et qui seule explique l'impression profonde, toute puissante, qu'il exerce sur les premiers hommes qui entendent sa prédication. Contemplons, en effet, les traits les plus authentiques de cette vie, non telle qu'elle nous est dépeinte par certains critiques et biographes du jour, mais telle que nous la donne l'austère simplicité évangélique, et il se trouvera que ces traits nous permettront difficilement de *construire* une personnalité qui lutte quelque part avec le sentiment de sa dignité exceptionnelle. Il nous sera bien difficile de constater quelque part que Jésus n'ait pas été assuré de son rang dès les premiers pas de sa carrière religieuse ou de sa vie publique. C'est là ce que nous prouvera, dès l'abord, l'attitude très-significative qu'il prend devant la première puissance morale de son temps et la conduite tout aussi significative du Baptiste³. Sans doute, Keim rejette comme légendaires les circonstances miraculeuses du baptême; il doute même du caractère historique de l'hésitation opiniâtre (δισταλέειν) du prophète (trait assurément authentique); mais il ne veut pas méconnaître qu'il eut, à l'aspect du mystérieux pèlerin de la Galilée, un pressentiment

¹ Comp. *Jesu von Nazara*, p. 442 et 449.

² Comp. *Der geschichtliche Christus*, p. 27.

³ Matth. III, 14 sq.

subit de sa mission extraordinaire. Le fait lui paraît incontestable, surtout quand il songe à la question qui est adressée plus tard à Jésus par les envoyés du prisonnier de Machéronte¹.

Mais Jésus lui-même n'a-t-il pas conscience, dès ce moment, de sa dignité de Messie? Keim ne veut pas se refuser à l'évidence que le baptême fut l'époque de laquelle date la conviction messianique; les données historiques lui paraissent probantes à ce sujet. Néanmoins, le baptême lui-même n'est pas pour lui l'instant précis d'une certitude entière, aussi peu que Jésus apporta cette certitude avec lui au Jourdain. Il se serait séparé du Baptiste sans lui confier son secret². Que dirons-nous donc? Préférerons-nous la version de Keim au récit si naturel et si précis de Matthieu? En face des refus si bien motivés du Baptiste et de la réponse de Jésus (ἄφες ἄρτι) qui implique évidemment le trait frappant et authentique d'une *subordination* temporaire, aurons-nous le courage de mettre en doute que Jésus ait apporté au Jourdain cette prétendue résolution d'être le Messie de son peuple? Et si Keim croit devoir attribuer à une tradition postérieure plus complète exprimée par l'évangile des Ebionites et Justin Martyr, l'idée d'une retouche du récit de Matthieu, retouche faite dans l'intention de diminuer la portée d'une démarche toute humaine de Jésus auprès du Baptiste, ne pouvons-nous pas lui opposer hardiment la signification même du baptême selon Matthieu, qui établit si manifestement la solidarité intime du Christ et de son peuple³? Oui, c'est ici spécialement que nous trouvons accentué ce caractère éminemment *humain* que Keim s'efforce de relever partout dans le premier évangile. Mais, chose étrange, dans ce récit comme ailleurs, nous ne voyons aucune trace, pas le moindre indice d'une lutte ou d'une résolution héroïque (*Grossthat*) quelconque quand Jésus commence à se donner le titre de Messie, ou qu'il énonce clairement son autorité absolue⁴. Je dirai plus encore : aucun détail des récits de Matthieu ou des deux autres évangiles ne nous donne le droit d'affirmer que sa conviction messianique se soit

¹ Matth. XI, 2.

² Comp. *Jesu von Nazara*, p. 523 sq.

³ Ce sont précisément les versions de l'évangile ébionite et de celui des Hébreux qui ont effacé cette signification, l'un en disant au lieu de : πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι παῖσαν δικαιοσύνην (Matth. III, 15) — πληρωθῆναι πάντα (*scil.* προφητείας), l'autre en nous dépeignant Jésus refusant catégoriquement de se faire baptiser.

⁴ Nous avons vu avec peine un ami et condisciple, M. Sabatier, accentuer cette idée dans son petit opuscule : *Jésus de Nazareth*, p. 50 et 53. Lui aussi parle de « formidable entreprise, » « d'audacieuse résolution, » de « longue lutte, » absolument comme Keim dans son *Christ historique*. Il y a là, semble-t-il, plus qu'une rencontre fortuite.

formée à tel ou tel moment de sa jeunesse ou de son âge mûr, avant ou après le baptême. Il semble plutôt (nous en appelons à une observation impartiale et scrupuleuse), il semble que les évangiles, et surtout Luc, présupposent que cette conviction était un sentiment inné, grandissant avec l'enfant et se développant avec lui dès avant le premier pèlerinage à Jérusalem. Ne serait-ce pas là, du reste, le sens réel de l'étonnante réponse qu'il donne à sa mère à l'âge de douze ans dans la synagogue du temple¹? Keim n'ose pas nier le caractère de frappante vérité et la fraîcheur de ce récit²; mais l'expression claire et décisive (δεῖ comp. le δεῖ de Matth. XXVI, 21, et parall.) de la conscience de Jésus, de sa filialité exceptionnelle, unique (ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου), n'est pour lui que « le pressentiment » d'un droit illimité à la parenté du père céleste³.

L'autorité de Jésus, avec la conscience bien précise de sa filialité divine, éclate partout dans les synoptiques et spécialement dans Matthieu dès les premiers jours de sa carrière messianique. Il n'y a là rien d'imprévu, rien de subit, rien d'étonnant pour les évangélistes; ils en parlent comme d'une chose toute naturelle, sans nul doute, parce que le maître l'entendait lui-même ainsi. Aussi, dès l'âge de douze ans, il appelle Dieu *mon Père*.

Comment Keim peut-il nous affirmer que le Père n'était d'abord pour lui que « le Père de tous les hommes, » et que, plus tard seulement, il arrive à la pleine compréhension de ses droits les plus étendus! Les termes employés par Jésus dans le sermon sur la montagne⁴ (ὁ πατήρ ὑμῶν) ne sont-ils pas la preuve évidente qu'il ne se comprenait pas parmi ceux auxquels il s'adresse? Pourquoi ne dit-il pas : ὁ πατήρ ἡμῶν (comp. Es. LXIII, 16) et pourquoi, nulle part, pas même dans la prière dominicale, ne s'applique-t-il le sens de ces expressions⁵? Pourquoi trouvons-nous cette désignation (πατήρ ὑμῶν ou αὐτῶν) employée par Jésus vers le milieu et à la fin de sa carrière, lorsque depuis longtemps il se sert de termes exclusifs : ὁ πατήρ μου? Ces termes, du reste, ne se trouvent-ils pas déjà dans le sermon sur la montagne, s'il est vrai que le verset 27 du ch. VII fait partie de ce discours⁶? Ces faits ne prouveraient-ils pas que ces différentes désignations n'indiquent en aucune façon un « procès » quelconque dans la conscience que Jésus

¹ Luc II, 49.

² Comp. *Jesu von Nazara*, p. 413 sq.

³ Comp. *Jesu von Nazara*, p. 414 sq., 447 sq.

⁴ Matth. V, 16, 45, 48, etc., et parall.

⁵ On ne prétendra pas par hasard avec Schenkel qu'en enseignant une prière modèle à ses disciples, Jésus songeait à lui-même et implorait le pardon de ses offenses!!

⁶ Cf. Matth. X, 20; XIII, 43; XVIII, 14; XXIII, 9. Marc XI, 25, etc.

avait de sa filialité. Ne prouveraient-ils pas que ce sentiment unique, et non la conviction messianique, fut le sentiment primitif, et que celle-ci ne pouvait découler que de la certitude précocce d'une parenté exceptionnelle surhumaine, dont Jésus avait conscience avec son Père céleste. C'est ainsi seulement que s'explique, en effet, l'attitude que nous le voyons prendre déjà en face des rabbins du temple et de ses parents, et plus tard en face des premiers disciples qu'il appelle¹; mais surtout en face de la foule devant laquelle il établit, dès le début, son autorité illimitée avec l'inimitable : ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν². Nous pouvons, en présence de semblables attestations trouver inutile de nous arrêter aux objections que Keim tire de l'annonce du royaume : ἡγγικεν ἡ βασιλεία et ἡ βασιλεία ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν. Il est donc difficile, même complètement hasardé, de parler de luttes, de transformations, d'hésitations, d'illusions ou de désillusions de Jésus relatives à ses convictions sur son rang vis-à-vis de son peuple et même vis-à-vis de l'humanité. Le sentiment de sa dignité est l'expression même de sa conscience dès qu'elle arrive à la pleine connaissance d'elle-même. Mais, de même que ce sentiment de sa dépendance filiale n'a pour ainsi dire pas d'origine dans sa vie, telle qu'elle est dépeinte par les synoptiques, de même aussi un autre sentiment, celui d'une messianité souffrante, se révèle dès les premiers jours de son activité. Là donc encore Keim ne semble pas avoir apprécié suffisamment les données manifestes de l'histoire. Que pense-t-il, en effet, s'il n'admet pas déjà dans le baptême l'origine d'un messianisme souffrant, que pense-t-il des premières sentences du sermon sur la montagne³? N'y a-t-il pas là plus qu'un pressentiment d'une carrière de souffrances, pressentiment inspiré par la mort du Baptiste? Les disciples du Baptiste étaient-ils exposés à des persécutions semblables à celles que Jésus dépeint ici, comme s'il voyait se dérouler devant ses regards les événements racontés par les Actes? Non, en vérité, la séparation la plus douloureuse, la mort et le supplice résonnent déjà dans ses saisissantes prophéties! Comment Keim peut-il nous dire que Jésus ne commence à être pénétré du sentiment clair de sa destinée qu'après les luttes avec le peuple et les pharisiens racontées par Matthieu, XVI, 21 (ἀπὸ τοῦτο ἤρξατο, etc.)? N'a-t-il pas vu que Jésus n'insiste ici, pour la première fois, que sur le δεῖ παθεῖν,

¹ Jean I, 35 et Matth. IV, 19.

² Matth. V, 22; cf. XVII, 20, 26, 28, etc.

³ Μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι — μακάριοί ἐστε ὅταν ἐνετίσωσιν ὑμᾶς — καὶ διώξωσιν — ἔνεκ ἐν ἐμοῦ. Matth. V, 10, 11; cf. V, 44 et X, 38.

et que, depuis longtemps, il avait tracé à ses disciples le tableau de l'avenir réservé à ses amis, dussions-nous douter de la place chronologique de plusieurs des traits de ce tableau, et notamment de la parole significative sur la fidélité *sous la croix*¹?

Il ne peut donc être question de convictions formées peu à peu ou de résolutions héroïques dans la vie de Jésus si nous examinons de près l'image que les évangiles nous en ont laissé, pas plus qu'il ne peut être question de changements de conduite relatifs au caractère de sa mission. Si Jésus veille, jeûne et prie sur la silencieuse montagne, ce n'est nulle part pour acquérir une conviction ou une certitude plus grande de sa dignité ou de sa messianité souffrante, mais pour se fortifier, pour repousser les tentations contraires qui ne le quittèrent pas depuis le désert jusqu'à Gethsémané; pour se préparer à la douloureuse nécessité qu'il connaissait clairement, complètement, avant le moment que nous voudrions pouvoir fixer dans sa vie publique.

S'il en est ainsi, à quoi se réduiront maintenant les influences extérieures dont Keim relève avec tant de perspicacité et de talent les traces dans le développement humain de Jésus²? En présence d'une pareille personnalité dont notre historien ne peut méconnaître le génie unique et l'indépendance souveraine, pourrions-nous croire que l'essénisme et le pharisaïsme, l'Ancien Testament même et la prédication de Jean-Baptiste, aient pu avoir une prépondérance quelconque? Ont-ils pu contribuer à former un semblable caractère et présider en quelque sorte à son éducation? Sans doute, personne n'osera mettre en doute que Jésus, depuis son enfance, a vécu de la vie de son peuple et que sa nourriture journalière ont été les récits, les cantiques, les souvenirs sublimes de l'Ancien Testament. Nous admettrons même en songeant à sa prédication et à toute cette terminologie essentiellement judaïque qu'il emploie, — et qu'il n'a pas pu ne pas employer! — que les sectes religieuses de son temps ont exercé de bonne heure une vive impression sur lui, qu'elles ont attiré puissamment son attention pendant les années de la jeunesse et du silence. Mais qu'il se soit assimilé les idées et partiellement les sentiments religieux des esséniens, la consécration complète de la personnalité au service de Dieu, etc., — que l'attente fiévreuse du royaume et la réalisation de la justice théocratique des pharisiens soient devenues l'objet de sa propre prédication; c'est là ce que les conceptions profondément différentes de ces divers moments accentués par Jésus, dès le début de sa

¹ Matth. X, 16-42.

² Dans son grand ouvrage, l'auteur semble avoir un peu adouci ces influences. Comp. p. 439.

carrière, ne nous permettront jamais de croire. Non, en dehors même de l'attitude absolue qu'il prend immédiatement après le baptême et lors du baptême en face de tout son peuple, nous ne voyons nulle part une trace, le moindre détail qui puisse nous suggérer la pensée qu'il ait été l'apologète ou l'imitateur des moines de la mer Morte, ou le disciple de rabbins du modèle d'un Hillel ou d'un Schammaï¹. Il n'a rien emprunté de spécial à ces sectes qui furent bien loin d'être pour lui des écoles qui l'ont amené à l'étude des Ecritures. La synagogue de Nazareth n'a pas laissé de trace visible dans ses premières prédications². Sa piété envers l'Ancien Testament, dans laquelle Keim voit une ressemblance avec les pharisiens et plus encore avec les esséniens³, est bien loin du mesquin servilisme littéral et du fanatisme de la tradition qui caractérisent ces associations religieuses! S'il considère tous les écrits de l'ancienne alliance comme « Parole de Dieu » (γέγραπται), ce fut dans un tout autre sens que ne le firent les rabbins et les ascètes du désert⁴. Nous ne voyons pas non plus comment il a pu se sentir attiré par la vie contemplative, l'anxieuse séparation du monde, et le mépris du corps et de la matière que professaient ces derniers. Il n'a pas, en tous les cas, partagé leur dédain pour le temple et les sacrifices⁵. Il nous sera tout aussi difficile, enfin, de découvrir une analogie étroite entre son Dieu, Père tendre et plein de libre sollicitude pour ses enfants⁶ et l'inexorable destin des stoïques pharisiens⁷. Nous ne parlerons pas même de son idée de la justice et de celle du royaume qui n'ont absolument rien de commun avec les conceptions pharisaïques, si ce n'est le nom et la signification nationale qu'elles ont perdu de bonne heure pour le Sauveur désabusé. Mais un seul fait suffit pour nous montrer la distance qui sépare Jésus des sectes juives de son temps : c'est son amour primitif, intense, jaloux⁸ de « ce peuple » (ὅχλος οὗτος, Jean VII, 49) qui fut loin de « l'attirer par sa piété⁹, » comme le dit étrangement Keim, mais qui était un objet de mépris (ἐπάρχατοί εἰσιν) pour les justes selon la loi, comme pour les pieux selon la prophétie. C'est à ce fait que notre historien n'a pas suffisamment pensé en traçant les rapproche-

¹ Comp. Delitzsch : *Jesus und Hillel*, p. 17-28.

² Matth. VII, 29 : Ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων, καὶ οὐχ ὡς γραμματεῖς αὐτῶν. Les textes cités ici par Keim, p. 452, note, ne prouvent rien.

³ Comp. *Jesu von Nazara*, p. 434-54.

⁴ Comp. *Jesu von Nazara*, p. 454.

⁵ Matth. XXI, 12 sq.

⁶ Matth. VI, 25-34.

⁷ Comp. *Jesu von Nazara*, p. 452 sq.

⁸ Matth. V, 1 sq; IX, 36; XIV, 14; XV, 32, etc. Marc I, 41, etc.

⁹ Comp. *Jesu von Nazara*, p. 440, et Matth. IX, 36.

ments insoutenables qu'il relève entre son Christ et les associations de l'époque. Une lecture plus attentive du sermon sur la montagne fera comprendre combien de pareilles divinations sont arbitraires et peu compatibles avec les données évangéliques.

Oui, on peut le dire hardiment, la personnalité de Jésus ressemble à un roc isolé, inébranlable au milieu des partis de son temps. Aucun ne semble avoir laissé une empreinte visible sur lui et une certaine terminologie seule lui est commune avec eux, parce qu'elle a sa raison d'être éternelle fondée sur les révélations sublimes de la loi et des prophètes.

Mais si le Christ est par son attitude unique, son autorité absolue et son indépendance complète, une individualité absolument nouvelle dans le milieu historique de son temps¹, ne faudra-t-il expliquer cette individualité et trouver une cause suffisante à une apparition si étonnante sur le sol de la Palestine? — La question se pose à tout historien impartial; elle s'est posée à Keim, malgré les raisons nombreuses et les circonstances particulières qui, selon lui, contribuèrent au développement humain de Jésus. Il a compris qu'il n'était pas possible devant une semblable apparition de se contenter d'influences extérieures et même d'un concours exceptionnel, unique, de dons merveilleux; mais il admet franchement une intervention directe de Dieu remontant à l'origine de cette vie surhumaine. Les explications les plus diverses qu'il cherche dans les conditions historiques et particulièrement dans la nature exceptionnelle du Galiléen ne peuvent lui suffire. Il revient toujours et sans cesse à « un don miraculeux de naissance » (*Geburtsgabe*) pour expliquer l'être intime de son Christ. L'entrée de Jésus dans le monde est pour lui l'énigme des énigmes, le miracle unique devant lequel tout problème d'origine pâlit. Un acte de Dieu présida donc à cette origine, quoique cette naissance fût essentiellement humaine et nullement telle que nous la racontent les récits légendaires du premier et du troisième évangile. Ces récits, Keim les croit entachés de contradictions flagrantes; il s'y arrête longuement dans le premier volume de sa grande *Vie de Jésus*². Ces contradictions existent-elles réellement? Marie, selon nos évangiles, nous dit notre théologien, ne sait rien d'une enfance mystérieuse de son fils. — Comment Keim peut-il prouver ce fait? — L'annonce faite à Joseph dans Matthieu exclut celle faite à Marie

¹ Ce caractère unique reste à Jésus, malgré les apparentes analogies de croyances et d'espérances qu'une science encore tâtonnante relève aujourd'hui entre le Christ et son peuple. Mais une étude plus pénétrante du judaïsme des temps évangéliques réduira ces analogies à leur vraie signification. Nous espérons parler de ce sujet plus longuement ailleurs.

² Comp. *Jesu von Nazara*, p. 361-88.

dans Luc. — Nous ne trouvons pour cela absolument aucun motif et aucun détail qui permette cette conclusion. — Les détails historiques donnés par les deux évangiles supposent une pensée idéale à la base de ces récits. — Ne seraient-ils pas peut-être assez réalistes? — Le nom de *Jésus* et celui de *Jean* (le Baptiste) sont explicables par le hasard et la piété des parents, — En vérité, ce hasard a quelque chose de bien extraordinaire et la piété des parents quelque chose de bien téméraire, soit que nous songions à la signification des noms, soit aux rapports historiques des deux hommes! Matthieu nous dit-il que l'annonciation a eu lieu à Bethléhem, parce qu'il ne mentionne pas de voyage dans cette ville?! Keim nous fera-t-il croire que cet évangile considère la maison dont il est parlé, ch. II, 11, comme la maison de Joseph?! Ses objections contre le *census* de Quirinius sont-elles convaincantes et cette question serait-elle tranchée par un ukase de Momsen¹? Les évangiles nous disent-ils positivement que Nazareth fut le lieu de naissance de Jésus?! Le silence de saint Paul sur ce sujet signifie-t-il quelque chose? Mais passons outre et abordons un autre problème qui décide dans l'évangile de Matthieu même de la question de l'origine de Jésus : nous voulons parler de sa conscience relative à une préexistence personnelle. Examinons rapidement si une préexistence idéale ou une nouvelle création proposée par la christologie philosophique de Keim suffit pour expliquer les déclarations authentiques de son Christ historique². Cette solution est-elle mieux fondée que la solution de Beyschlag, une préexistence idéale, réelle de *l'homme divin*? — Nous ne voulons pas ici revenir à l'enfance de Jésus et à sa mystérieuse révélation dans le temple à l'âge de douze ans. Nous ne voulons pas non plus discuter avec Keim la foi d'un saint Paul³, qui remonte à vingt ans après la mort du Messie. Cette foi se rattacherait-elle, par hasard, moins à la tradition que celle qu'il professe sur la mort et la résurrection de son Christ⁴? Une pure théorie sur le *logos* aurait-elle occasionné cette foi à sa préexistence? — Accordons même à Keim que l'antique Apocalypse ne parle pas d'une préexistence de Jésus et que *l'alpha* et *l'oméga* (Apoc. XXI, 6; XXII, 13) désignent Dieu seul, *le premier* et *le dernier* (Apoc. II, 8; XXII, 13), la mort et la résurrection (?). Mais de grâce, ne nous étonnons pas que le peuple en demandant d'où le docteur avait sa sagesse⁵, n'ait aucun soupçon qu'il l'avait reçue avant

¹ Comp. sur cette question Baxmann dans les *Studien und Kritiken*. 1867. N° 2, p. 388-90.

² Comp. *Jesu von Nazara*, p. 351.

³ Rom. VIII, 3; X, 6.

⁴ 1 Cor. XV, 1, 2.

⁵ Jean VII, 15.

son existence terrestre ! C'est là, avouons-le, un pauvre argument. — Il nous reste des données plus importantes que celles-ci, qui contrastent singulièrement avec l'affirmation de Keim que les souvenirs de Jésus ne dépassent pas d'une ligne les origines de sa vie terrestre. Cette importante trouvaille de la critique moderne est fort contestable, en effet, même si nous faisons complètement abstraction du pauvre quatrième évangile si incommode et si lestement relégué dans l'ombre. Mais contentons-nous, pour abrégé, d'un seul texte. Et tout d'abord, dussions-nous nous exposer au sourire compatissant de l'omnisciente critique, nous ne pouvons nous empêcher d'être un peu plus étonné que ne l'est Keim par une parole qui fut, selon lui, « la source vivante » d'où sortit la conscience de son Christ. Nous voulons parler de la solennelle, de la grandiose déclaration de Jésus : *πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου, καὶ οὐδείς ἐπιγίνωσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τίς ἐπιγίνωσκει εἰ μὴ ὁ υἱός*, etc¹. Ces paroles sont-elles authentiques ou ne le sont-elles pas ? Strauss, dans sa dernière *Vie de Jésus*, ne sait qu'en penser ; elles lui paraissent trop johanniques. Que Jésus se soit attribué un rapport tout à fait exceptionnel avec Dieu, c'est ce qu'il veut bien admettre ; mais que Jésus ait ajouté *que le Père seul connaît le Fils* (la nature du Fils), c'est là ce qui lui semble désigner décidément un être *trop mystérieux, trop surnaturel* ! — En vérité, le célèbre critique juge ici au moins avec un tact exégétique et théologique que Keim devrait lui envier. Aussi M. Colani ne s'y est-il pas trompé, quand il nous dit que « c'est le Christ glorifié » qui parle ainsi (par la bouche d'un interpolateur bien entendu) et non le Nazaréen². Ces mots sont pour le professeur de Strasbourg une formule ecclésiastique qu'il faut « scander » pour en deviner l'origine. Comment donc Keim peut-il y voir une parole authentique de Jésus et n'y trouver que l'expression toute humaine de l'apogée de sa vie, une élévation acquise après beaucoup de luttas (*eine Eroberung, Errungenschaft*) ?! Où donc voit-il, qu'il nous le dise, nous l'en supplions, que la puissance et le rang surhumains que Jésus s'attribue, il ne le fait qu'au moment où il prononce ces paroles mémorables ; qu'il ne se glorifie pas de ce qu'il *a été*, mais de ce qu'il est *devenu* ? Croit-il, par hasard, que les termes : *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ*, etc.³, indiquent *ce moment*, ce temps où Jésus s'est senti le maître de toutes choses et arrivait à une connaissance adéquate de Dieu ?! — Ce serait

¹ Matth. XI, 27.

² Colani : *Jésus-Christ, et les croyances messianiques de son temps*, 1^{re} édit., p. 74.

³ Matth. XI, 25.

nous faire croire qu'il ne parle pas sérieusement. Mais serrons de près ce texte important.

En lisant attentivement la dernière portion du chapitre onzième de Matthieu, il nous sera facile avant tout de reconnaître, non pas avec M. Colani, que le texte en question « coupe étrangement le discours » dans lequel il est inséré ; mais qu'il commence, pour ainsi dire, une toute nouvelle période après la parole en forme de prière adressée par Jésus à son Père (XI, 25, 26). Jésus s'adresse directement au peuple qui, entre parenthèses, était loin de le comprendre au sens mystique comme la génération actuelle. L'idée de notre texte n'a donc plus de liaison logique avec ce qui précède. L'impression seule de la grande pensée de sa prière a pu rappeler au Christ la place exceptionnelle qui lui est assignée dans le monde des esprits et sa domination universelle. Quel est donc maintenant le sens exact, rigoureux, de sa pensée et de ses expressions ? « Toutes choses, dit-il, *m'ont été* données, et non pas *me sont* données ¹, (mises à ma disposition) par mon Père. » Quand cela ? Dans le passé, bien entendu, car le texte porte expressément : *παρεδόθη*. Dans quel passé ? — Serait-ce pendant la période du développement si fortement accentué par Keim ? — Non, il n'y a là aucune trace d'une semblable apogée. Nulle part Jésus s'exclame sur une puissance pareille qui lui aurait été accordée ou dont il aurait eu conscience dans un certain moment donné de son développement. Il faut donc, si nous pesons l'immense portée de sa prétention et la profonde humilité de son âme, qu'un pareil sentiment fût bien autre chose qu'une subite ou même qu'une lente compréhension de sa réelle dignité. Oui, toute son image, toutes ses paroles nous le disent, le calme sublime de sa conscience et de sa grandeur : ce sentiment d'une domination absolue, sans limites, lui était inné, lui était naturel, était clair et précis pour lui dès les premiers pas de sa carrière et longtemps avant peut-être. On n'a qu'à songer à l'étonnante sentence qui date de ses premières prédications : *οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι. Κύριε, Κύριε, εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν* ². Ce sentiment, cette conscience, où les placerons-nous donc si Jésus les possède pour ainsi dire dès son entrée dans le monde, si ce n'est dans le souvenir bien précis, bien déterminé et catégoriquement formulé dans notre texte d'une existence antérieure à la vie terrestre du Messie. Le *πάντα παρεδόθη* s'est accompli dans l'éternité. La se-

¹ Cf. Matth. XXVIII, 18.

² Matth. VII, 21-23.

conde partie de notre texte signifie-t-elle autre chose? Qu'on y regarde de près et qu'on ne fasse point de phrases! « *Et personne*, dit encore Jésus, *ne connaît parfaitement* le Fils si ce n'est le Père, *et personne* ne connaît parfaitement le Père si ce n'est le Fils et celui auquel le Fils voudra *le révéler*. » De quelle connaissance s'agit-il là? D'une connaissance acquise? Non, car il s'agit d'une connaissance exacte, *adéquate* E VISU (ἐπιγίνωσκει) et de rien d'autre : c'est-à-dire d'une connaissance de *l'être*, de *l'essence*, de *la nature* du Père dans toute l'étendue de la signification métaphysique du mot. Jésus ne pouvait absolument entendre autre chose par ses paroles. Ni lui, ni les Juifs qui étaient devant lui ne parlaient le langage mystique et à double sens de certains théologiens d'aujourd'hui. On ne connaît ni son temps, ni ses contemporains, ni l'austérité sainte de ses expressions, si on prétend le contraire de nos jours. Il faudrait d'abord se faire écolier et apprendre l'histoire : ce dont plusieurs actuellement auraient un grand besoin. — Qu'on compare du reste avec les expressions de Jésus celles que saint Paul emploie dans sa première aux Corinthiens ¹, et l'on reconnaîtra facilement qu'elles ne peuvent à aucun prix être interprétées autrement que nous le faisons. — Ou bien aurait-il été possible au Christ de Keim de savoir dès la première période de son activité quelle place il occuperait lors du jugement ², ou bien encore qu'il reviendrait avec *ses anges* pour y présider, — déclarations dont notre théologien revendique si énergiquement le caractère historique? Non, il faut que la critique la plus subtile ou la plus habile laisse leur signification *primitive* aux textes qui constituent le tourment de notre siècle, sous peine de ne plus respecter l'inexorable vérité. Une autre question est sans doute celle de rejeter simplement comme non authentiques de semblables paroles, d'y voir poindre le malheureux johannisme si complaisant pour expliquer toutes les énigmes. Mais alors qu'on compte aussi plus scrupuleusement avec l'histoire évangélique tout entière et avec cet évangile de Matthieu ou même de Marc, derrière lesquels se réfugient les ennemis plus ou moins prononcées du surnaturel.

Concluons. Keim appartient au groupe des disciples de Baur qui furent les premiers à relever l'importance du fondateur du christianisme en présence d'une appréciation excessive de l'Apôtre des Gentils, à rappeler qu'il ne s'agissait pas d'oublier

¹ 1 Cor. XIII, 12 : Ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθη.

² Matth. VII, 21-23.

les grands faits évangéliques pour ne songer qu'à la critique littéraire devenue si funeste à l'école de Tübingue. Cette sage et impartiale position a rapproché notre historien d'une conception de plus en plus positive de la grandeur unique et de l'importance religieuse absolue de la personne du Christ. Il a sincèrement pris en considération les critiques nombreuses qui ont été faites au sujet de sa première publication sur *le développement humain de Jésus*¹. Aussi ne lui reprocherons-nous pas d'avoir rabaissé son Christ historique comme l'ont fait ses contemporains Schenkel et Strauss; nous dirions plutôt qu'il l'a exalté à tel point que ce Jésus homme, cette stature pure et grandiose semble parfois une impossibilité historique. Le Christ des synoptiques est bien pour lui le Christ idéal, parfait, unique, et il n'en attend point d'autre, comme nous serions obligés de le faire si le Christ de Strauss ou de Schenkel était le Christ réel de l'histoire. Il est même un être surhumain en tant que son origine est surhumaine, s'il nous est permis de croire au sens propre des assertions de Keim. Notre biographe touche souvent de bien près ce johannisme qu'il redoute tant, ou plutôt cet alexandrinisme orthodoxe qu'il reproche au quatrième évangile, plus humain qu'il ne le pense. D'un autre côté, nous profiterons avec joie et reconnaissance d'une foule d'observations délicates et pénétrantes sur le caractère humain et national de Jésus, du magnifique tableau historique qu'il nous donne dans son grand ouvrage sur l'atmosphère politique et religieuse dans laquelle grandit le Messie d'Israël, « cette fleur sublime du cèdre brisé de Jéhova. » Nous lisons aussi avec grand profit les belles et minutieuses descriptions topographiques qui feraient croire parfois que l'auteur a été un véritable pèlerin de la Terre-Sainte.

Mais qu'il nous soit permis de terminer ces réflexions par un jugement que d'autres sans doute auront déjà prononcé. Le Christ de Keim, pas plus que celui de Beyschlag, ne supporte en tout point le contrôle rigoureux des synoptiques et spécialement de l'évangile selon Matthieu. Si l'un est « un fantôme, » une contradiction, *un homme éternel* qui met en grand danger la véritable humanité de Jésus, l'autre est un miracle plus incompréhensible que le Christ, *Homme-Dieu* des évangiles. Un homme qui lutte sans jamais succomber un instant, qui porte dans son âme « l'attrait du péché » (*den Zunder der Sünde*) et qui cependant n'est pas un pécheur, qui ressuscite du tombeau et règne avec Dieu, sans qu'on puisse s'expliquer suffisamment une pareille élévation par son origine ou par son œuvre qui

¹ Discours d'installation à la faculté de Zürich. 1860.

n'est pas une véritable rédemption : telle est l'incompréhensible image dépeinte par Keim. Mais nous reviendrons dans un travail postérieur, à la sainteté de Jésus, à son royaume et à son œuvre, ainsi qu'à la signification religieuse des faits évangéliques telle que l'entend notre théologien. Qu'il nous suffise de dire en terminant ce que beaucoup d'autres ont répété avant nous : Nulle histoire ou vie de Jésus, quels que soient la science et le talent de celui qui la compose, ne remplacera jamais l'inimitable peinture des évangiles. Aussi le théologien avide de vérité, comme l'historien scrupuleux, soucieux de la réalité, dans un temps où les hypothèses et les rapprochements arbitraires jouent un si grand rôle, fixeront-ils sans cesse de nouveau leurs yeux sur l'original et lui consacreront-ils leurs meilleures études. La gloire du Fils de Dieu n'a rien à redouter de la vraie science qui n'appartient qu'aux humbles de ce monde. (Matth., XI, 25.)

A. WABNITZ.

L'ÉGLISE CULDÉENNE

D'APRÈS LE PROFESSEUR EBRARD¹.

Le christianisme fut porté de bonne heure dans la Grande-Bretagne à la suite des conquêtes romaines dans le sud de cette île; mais les nombreuses tribulations que l'Eglise bretonne endura de la part des peuplades voisines encore sauvages neutralisèrent en partie pour elle le mal que produisit ailleurs l'érection du christianisme en religion d'Etat. En 449 eut lieu l'invasion bien connue de la Bretagne par les Angles et les Saxons, commandés par Hengist et Horsa. D'entre les Bretons chrétiens, les uns devinrent esclaves des vainqueurs et les autres s'enfuirent à l'ouest dans les principautés actuelles de Galles et de Cornouailles, où ils eurent à subir le voisinage dangereux des Scots, peuplade irlandaise d'origine celtique comme eux, et celui des Pictes au corps nu et encore complètement sauvages. Au dire de Patrick et de Gildas, ces chrétiens retombèrent dans une sorte de sauvagerie; « ils n'obéissaient plus aux bonnes doctrines de leurs prêtres. » (Galland, *Bibl. Patr.*, t. XII.) Ils furent alors soumis à une rude discipline par les incursions des Irlandais encore païens, qui les emmenèrent en esclavage par milliers.

¹ Cet article n'est que la traduction un peu abrégée des §§ 69 et 77 du *Handbuch der christlichen Kirchen- und Dogmen-Geschichte für Prediger und Studierende*, publié de 1865 à 1866 par le Dr Ebrard, professeur de théologie à Erlangen. — Les notes sont tirées en partie de la préface du 2^e volume, préface dans laquelle Ebrard se défend contre diverses attaques auxquelles ses vues sur les Culdéens ont donné lieu, quand il les a publiées en 1862 et 1863 dans *Niedner's Zeitschrift für historische Theologie*. — Sources : *Beda venerabilis, Ecclesiast. hist. gentis Anglorum libri quinque*. — Lingard, *Hist. and antiquities of the Anglosaxon church*. London, 1845. — Collier, *Staats- und Kirchen-Geschichte von Irland*, 1845. — Hetherington, *Hist. of the church of Scotland*. — M'Lauchlan, *The early scottish church*. Edimbourg, 1865.

Mais ce fut justement au sein de ces circonstances douloureuses que le Seigneur se prépara l'instrument par lequel il voulait rétablir son Eglise ruinée.

Un Scot, né vers l'an 400, et nommé *Succath*, mais plus connu sous le nom de *Patrick* ou *Patricius*¹, fut emmené esclave par les Irlandais dans l'une de leurs expéditions sur la côte de Bretagne, vers 432. Patrick était fils de diacre et petit-fils de presbytre, mais l'Evangile n'avait pas encore touché son cœur. Ce fut pendant les six ans qu'il passa à garder les troupeaux de ses maîtres et au milieu de privations et de souffrances nombreuses, que s'alluma en lui la flamme de l'amour pour le Seigneur et un ardent esprit de prière. Etant parvenu à s'échapper, il consacra dès lors sa vie au service du Seigneur. Selon toute apparence, il entra alors en relation avec des matelots d'Orient et par eux avec l'Eglise d'Orient; car on trouve répandue dans l'Eglise fondée par lui la connaissance du grec et de la littérature ecclésiastique de l'Orient. Patrick prit pour champ de travail cette même Irlande, où il avait vécu esclave; et il y exerça une activité missionnaire bénie. De nombreux païens se convertirent et furent baptisés. Patrick les emmena avec leurs familles dans une contrée encore païenne et y fonda une cénobie². Patrick amena les habitants du lieu à la connaissance de l'Evangile, puis il envoya de là de nouveaux messagers de la vérité en divers lieux pour y fonder de nouvelles stations missionnaires; il couvrit ainsi toute l'Irlande d'un réseau d'établissements chrétiens. Patrick en rend témoignage dans sa *Confession*; il déclare, en

¹ La seule source authentique que l'on puisse consulter sur Patrick est sa *Confession*, dans *Patricii Opuscula*, ed. Waræus, Londres, 1658. Cf. *Acta sanctorum*, Bolland Mari. II, 533. La biographie qu'en a donné Jocelyn au douzième siècle est remplie de fables et sans valeur historique. Il en est de même d'une préface irlandaise à l'*Hymnus in Patricium* dans Todd, *Book of hymns of the ancient church of Ireland*. Dublin, 1865.

² Le mot de *cœnobium*, employé par Bède, ne peut ici signifier couvent; car Bède lui-même parle de cénobies contenant les unes quarante familles, *cœ Humpus* (Bed. III, 25), d'autres trente familles comme *Jurhypus* (Bed. V, 20). Il désigne la cénobie de Stanford comme *Terra decem familiarum*. D'ailleurs il est notoire que le mariage des prêtres s'est maintenu dans l'Eglise écossaise jusqu'à la fin (cf. Schœll, dans *Herzog's Real-Encycl.*, III, 201). Voici le jugement qu'en porte M'Lauchlan après l'étude approfondie qu'il a faite des sources originales en langue gaélique: « L'institution de Iona peut être appelée en un sens un monastère, bien qu'il n'y fût question d'aucun vœu de célibat, de pauvreté ou d'obéissance; mais ce n'est point un monastère au sens moderne. C'était plutôt un grand institut de mission et d'éducation dans le genre de ceux qu'ont établis dans l'Inde les Eglises d'Ecosse. On peut appeler, si l'on veut, Columba et ses compagnons des moines; mais ce terme ne peut qu'induire en erreur sur la nature de leur œuvre et de leur position dans leur Eglise. — L'ascétisme de l'ancienne Eglise écossaise n'a point égalé celui du moyen âge et la tendance ascétique de tels hommes n'est évidemment que l'esprit de renoncement qui leur était nécessaire comme missionnaires. Soldats du Christ, ils devaient savoir porter la fatigue. Nulle course ne leur devait paraître trop longue, nul voyage trop fatigant, même par une mer orageuse, au prix de la cause à laquelle ils avaient consacré leurs vies. L'esprit de sacrifice et de dévouement, tel est le mobile de leur vie religieuse. » (M'Lauchlan, *The early scotish church*, p. 329 et 422).

avouant humblement sa faiblesse, que le Seigneur a daigné se servir de lui pour la conversion de plusieurs milliers de païens. Un siècle plus tard, toute l'Irlande était gagnée au christianisme.

Mais l'esprit missionnaire était si puissant dans l'Eglise irlandaise que de bonne heure elle chercha à porter l'Evangile hors de l'Irlande. Déjà vers l'an 500, un chrétien irlandais, *Fridolt*, se rend sur le continent pour évangéliser les Visigoths, près de Poitiers. Mais ce fut naturellement vers la grande île de Bretagne que se porta surtout l'effort de l'Eglise irlandaise, chez les Scots, les Pictes, les Bretons et les Anglo-Saxons. Dès que ces « hommes de Dieu, » ou *Culdéens*¹, comme on les nommait dans le peuple, se furent tournés vers la patrie de Patrick, ils se mirent en relation avec les débris de l'ancienne Eglise de ces contrées et ils fondèrent de leurs établissements en Ecosse. La cénobie irlandaise de Dearmeagh paraît avoir été à l'origine la communauté mère qui dirigeait les autres. En 565, Columban l'ancien (en irlandais *Colum*) passe d'Irlande en Ecosse, y prêche Christ aux Pictes sauvages, et les amène à la connaissance du Seigneur. De là, il se rendit dans la petite île de Hy ou Iona, à l'occident de l'Ecosse, pour y fonder une cénobie, dont la position à la fois sûre et commode lui valut bientôt la direction de l'Eglise culdéenne.

Pour ce qui touche au caractère intime de cette Eglise, nous devons la regarder comme étant une *Eglise évangélique*; d'abord, parce qu'elle fut *indépendante de Rome*, et qu'elle en a toujours répudié fermement la suprématie, en appelant toujours à l'autorité unique et suprême de l'Ecriture sainte². En second

¹ Le mot *Culdéen*, en latin *Culdæi* et plus anciennement *Kelle Dei*, de l'aveu du philologue Zeuss (gram. celtique), correspond au mot gaëlic *Kele De* ou *Keli De*, homme de Dieu. On ne saurait le faire dériver de *Gilla De*, serviteur de Dieu, ni de *cuil-deach*, anachorète. Cette dernière étymologie repose sur l'allégué de Jocelyn, moine anglais du douzième siècle, ennemi des Culdéens de son temps, qui déclare dans sa *Vie de saint Kentigern* qu'au sixième siècle on eût nommé ce saint et ses compagnons des *Calle dei*, « parce que, » dit-il, « ils ne vivaient point dans un cloître mais chacun dans sa cabane (*casula*). » Mais ce n'est pas la seule preuve que Jocelyn donne dans ses écrits de son ignorance de la langue gaëlique.

² Voyez entre autres Columb. epist. IV, adressée au pape Boniface IV : « Doleo de « infamia cathedræ sancti Petri... Nos sanctorum Petri et Pauli et omnium discipu-
« lorum, divinum canonem Spiritu sancto scribentium discipuli sumus; *toti Hiberi*
« *nihil extra evangelium et apostolicam doctrinam recipientes.... Merito vestri ju-*
« *niores vobis resistunt et merito vobiscum non communicant.... Tandiu enim po-*
« *testas apud vos erit, quamdiu recta ratio (scil. apud vos) permanserit.... Unitas fidei*
« *in toto orbe unitatem fecit potestatis, ita ut libertas veritati ubique ab omnibus de-*
« *tur.* » — On lit encore epist. V, ad Greg. max. : « *Manifeste antiquus error est; sed*
« *semper antiquior est veritas, quæ illum reprehendit.* » — D'ailleurs la persistance
d'une Eglise culdéenne depuis 716 jusqu'aux temps de Wycliffe est la meilleure preuve
de son indépendance ancienne à l'égard de Rome. La longue série d'abbés librement
élus à Hy depuis 750 (Slebhne, 752 à 767; Suibhne, 767 à 772; Breasal, 772 à 801, etc.),
malgré les efforts de Rome pour y faire nommer des abbés qui fussent favorables à
ses prétentions; la contribution de *Columba*, établie en 753 par Donald, roi d'Irlande
pour défrayer les dépenses de l'Eglise de Hy, comme l'attestent les documents irlan-

lieu, la *vie intérieure de cette Eglise* est toute pénétrée des principes fondamentaux des Eglises évangéliques, soit quant aux principales doctrines de la foi, soit quant à la valeur que ces chrétiens accordaient à l'Ecriture. C'est ce que la suite montrera suffisamment.

S. THOMAS.

(Suite.)

dais; tous ces faits attestent l'existence d'une Eglise, bien restreinte il est vrai, mais qui persiste dans son indépendance sous la conduite des abbés-presbytres de Hy, nommés *Coarb Coluim* ou héritiers de Columba, et regardés comme *air cheann* ou surveillants par l'Eglise culdéenne des Galles du royaume breton de Strathclyde, et de la partie nord de l'Irlande (aussi longtemps qu'elle dépendit politiquement de l'Ecosse).

Citons encore le chant irlandais suivant, retrouvé au f° 23 du Cod. G du Nouveau Testament :

Téicht do Roim, teicht do Roim
Mór saide, beci torbai.
Juri condaigi hifoss;
Ma-ni-m-bera latt ni fogbai.

Mór báis, mór baile,
Mór coll ceilla, mór mire.
Olais archeun teicht doécaib
Beith fó étoil mac Maire...

Dont voici la traduction d'après Ebrard (t. II, p. 69) :

A se rendre à Rome, — il y a beaucoup de tourment, peu d'utilité. Notre Roi (Christ), l'y cherches-tu ? — Si tu ne le portes déjà avec toi, tu n'obtiens rien.

Grande folie, grande démenée. — grande aberration d'intelligence, pur non-sens ! — Dès que tu as entrepris d'aller à la mort (de faire un pèlerinage à Rome), — tu es sous l'indignation du Fils de Marie.

Comp. Scrivener, *Introduction to the criticism of the New Testament*. Cambridge, 1861, p. 136.

Pour la Rédaction générale : E. DE PRESSENSÉ, D^r Th.

ERRATA DU PREMIER ARTICLE DE M. WABNITZ

Sur *la Christologie de Beyschlag et le Christ historique de Keim.*

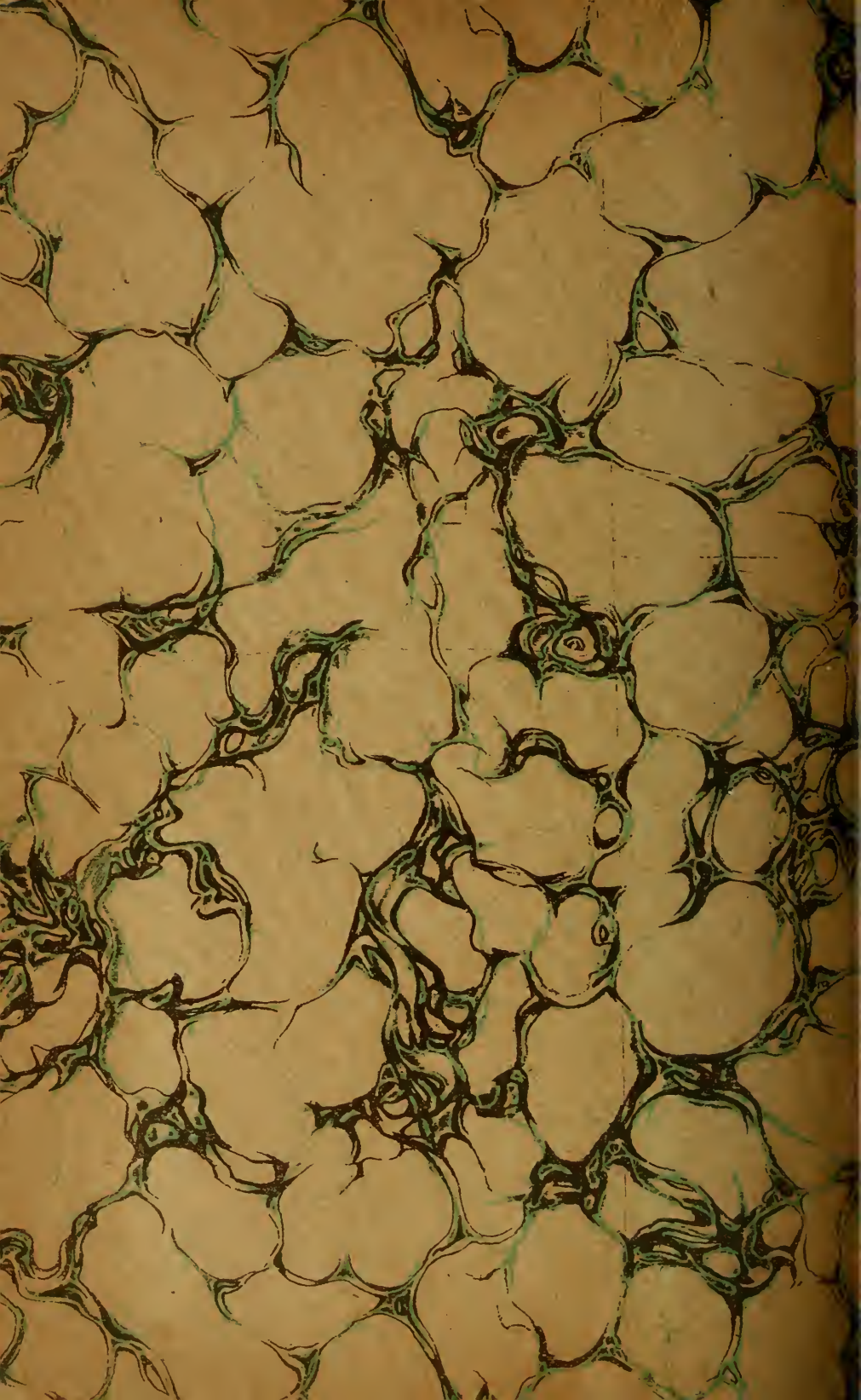
(*Bulletin théologique* du 25 avril 1868.)

Au lieu de : archéologiques, p. 118, l. 17, lisez : *théologiques*.

A la page 124, l. 1, effacez le mot de : *Père* dans la phrase « et non comme principe réel. »

A la page 123, l. 18, lisez : « *non* entachée de la coulpe et du péché de sa race. »

28
/ 4



BULLETIN Théologique
(Paris)

1868
v.87



